ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE FILOLOGIE ROMÂNĂ
„ALEXANDRU PHILIPPIDE”

ANUAR DE LINGVISTICĂ ȘI ISTORIE LITERARĂ

T. LII • 2012

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Scanned with OKEN Scanner

COLEGIUL EDITORIAL

EUGEN MUNTEANU – *director*
ANDREI AVRAM (membru corespondent al Academiei Române)
GHEORGHE CHIVU (membru corespondent al Academiei Române)
JEAN-LOUIS COURRIOL (Franța)
WOLFANG DAHMEN (R.F. Germania)
THEDE KAHL (R.F. Germania)
MICHAEL METZELTIN (Austria) (membru al Academiei Austriece de Științe, membru de onoare al Academiei Române)
ANTONIO ROMANO (Italia)
WOLFGANG SCWEICKARD (R.F. Germania)

COLEGIUL DE REDACȚIE

STELIAN DUMISTRĂCEL – *redactor-șef*
REMUS ZĂSTROIU – *redactor-șef adjunct*
DOINA HREAPCĂ – *redactor-șef adjunct*
ION. H. CIUBOTARU
VICTOR DURNEA
GABRIELA HAJA
DAN MĂNUCĂ
LUMINIȚA BOTOȘINEANU – *secretar științific de redacție*
IOANA REPCIUC – *secretar științific de redacție*

Adresa redacției:

Editorial board address:

INSTITUTUL DE FILOLOGIE ROMÂNĂ
„ALEXANDRU PHILIPPIDE"

700 481, Iași – 6, str. Codrescu, 2
Tel. +40 332 106 508, e-mail: ALIL@philippide.ro

© 2013, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050 711, București

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE FILOLOGIE ROMÂNĂ
„ALEXANDRU PHILIPPIDE”

ANUAR
DE LINGVISTICĂ ŞI ISTORIE LITERARĂ

T. LII • 2012

Scanned with OKEN Scanner

ACADEMIA ROMÂNĂ
FILIALA IAŞI
INSTITUTUL DE FILOLOGIE
ROMÂNĂ „ALEXANDRU PHILIPPIDE"

ANUAR
DE LINGVISTICĂ
ŞI ISTORIE LITERARĂ

T. LII • 2012

SUMAR

STUDII

EUGEN MUNTEANU, *Tradiţia biblică românească. O prezentare sintetică* 11
RUDOLF WINDISCH, *Vulgärlateinische Spuren in den* ***Inscriptiones Daciae et Schythiae Minoris Antiquae***? 39
AMALIA DRĂGULĂNESCU, *Palingenezie şi deconstrucţia lumilor în creaţia eminesciană* 55
STĂNUŢA CREŢU, *Prezenţă şi uitare. „Cuvinte de trecere" pentru* ***Domnişoara Hus*** 73
SEBASTIAN DRĂGULĂNESCU, *Câteva repere în configurarea actuală a conceptului de* ***comic****. De la teorii antice până la Henri Bergson* 95
SILVIA BOGDAN, *Failed Humor and its Effects in Conversation* 127
ADINA HULUBAŞ, *Cuptorul şi pragul – repere sacre în spaţiul casnic: obiceiuri la naştere* 137
SILVIU LUPAŞCU, *Le langage divin. Le langage des oiseaux* 155
CĂTĂLIN GHIŢĂ, *Goticul redimensionat.* ***Aranka, ştima lacurilor*** *de Cezar Petrescu* 167

DISCUŢII

MIRCEA CIUBOTARU, *Antroponimie, etnologie şi istorie. Contribuţii ale lui Petru Caraman* ... 175
DOINA HREAPCĂ, *Valorificarea lexicografică a cercetărilor româneşti de geografie lingvistică* 216

RECENZII ŞI PREZENTĂRI DE CĂRŢI ŞI REVISTE

Octoihul lui Macarie 1510/2010, vol. I, 398 p., vol. II. *Studii*, cu un cuvânt-înainte de Nifon Mihăiţă, Arhiepiscop şi Mitropolit al Târgoviştei; studii de Gheorghe Mihăilă, Romulus Răzvan Theodorescu, Dan Horia Mazilu, Dan Zamfirescu, Marian Vîlciu, Demeny Lajos, Demeny A. Lidia, P.P. Panaitescu, 144 p., Arhiepiscopia Târgoviştei, Academia Română, Biblioteca Academiei Române – Filiala Cluj-Napoca, 2009 (Alina Camil) 223
Manuscris trilingv. Preliminarii la o editare. Cuvânt-înainte de Erich Renhart; studii de Cătălina Velculescu, Zamfira Mihail, Ileana Stănculescu, Ovidiu Olar; volum îngrijit de Ileana Stănculescu, Bucureşti, Editura Paideia, 2010, 208 p. (Alina Camil) 225
⁂ *Şcoala Ardeleană*, vol. III. *240 de ani de la moartea marelui arhiereu şi luptător naţional Ioan Inochentie Micu-Klein, 1768–2008*; coordonatori: Ioan Chindriş şi Ciprian Ghişa, Oradea, Editura „Episcop Vasile Aftenie", 2009, 492 p. (Cristina-Mariana Lungu-Cărăbuş) 227
⁂ *Şcoala Ardeleană*, vol. IV, coordonatori: Ioan Chindriş şi Ciprian Ghişa, Oradea, Editura „Episcop Vasile Aftenie", 2010, 326 p. (Elena Spiridon) 231

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 1–286

Scanned with OKEN Scanner

N.A. URSU, DESPINA URSU, *Împrumutul în procesul modernizării limbii române literare (1760–1860)*, vol. III, Partea I (*literele A–M*), 412 p., Partea a II-a (*literele N–Z*), 418 p., Iaşi, Editura Cronica, 2011 (Cristina-Mariana Lungu-Cărăbuş) 232

EMIL SUCIU, *Influenţa turcă asupra limbii române*, vol. I (*Studiu monografic*), 2009, 726 p.; vol. II (*Dicţionarul cuvintelor româneşti de origine turcă*), 2010, 914 p., Bucureşti, Editura Academiei Române (Iosif Camară) 234

MIHAELA-ELENA CIOCOIŢEI, *Valori universale ale operei lui Dimitrie Cantemir*, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2009, 438 p. (Anuţa-Rodica Ciornei-Ardelean)..... 237

ALEXANDRU PHILIPPIDE, *Istoria limbii române*, ediţie critică de G. Ivănescu, Carmen-Gabriela Pamfil şi Luminiţa Botoşineanu, Iaşi, Editura Polirom, 2011, 672 p. (Stelian Dumistrăcel).... 239

EUGEN SIMION, *Ion Creangă. Cruzimile unui moralist jovial*, Iaşi, Editura Princeps Edit, 2011, 180 p. (Stelian Dumistrăcel) 241

MARIUS SALA, *101 cuvinte moştenite, împrumutate şi create*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2010, 250 p. (Stelian Dumistrăcel) 242

RODICA ZAFIU, *101 cuvinte argotice*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2010, 380 p. (Stelian Dumistrăcel) 244

ELENA DĂNILĂ, ANDREI DĂNILĂ, *Dicţionar ilustrat de cuvinte şi sensuri recente în limba română*, Bucureşti, Editura Litera Internaţional, 2011, 320 p. (Stelian Dumistrăcel)..... 245

BORIS CRĂCIUN, DANIELA CRĂCIUN-COSTIN, *Dicţionarul scriitorilor români de azi (din România, Basarabia, Bucovina de Nord, Banatul sârbesc, Europa Occidentală, Israel, America)*, Iaşi, Editura Porţile Orientului, 2011, 596 p. (Nicoleta Borcea)..... 246

IOANA COSTA, *Papirus, pergament, hârtie. Începuturile cărţii*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2011, 168 p. (Lucia-Gabriela Munteanu) 248

ALEXANDRU BANTOŞ, *Retrospectivă necesară*. Cuvânt înainte de Stelian Dumistrăcel, Chişinău, Casa Limbii Române, 2007, 252 p. (Ofelia Ichim)..... 250

VASILE TONOIU, *Despre diferenţe, alteritate şi dialog intercultural*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005, 228 p. (Amalia Drăgulănescu)..... 252

EMANUELA TIMOTIN, *Descântecele manuscrise româneşti (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)*, ediţie critică, studii lingvistice şi filologice, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010, 388 p. (Ioana Repciuc) 253

CHARLES LAUGIER, *Contribuţii la etnografia medicală a Olteniei*, ediţie critică, studiu introductiv, note şi bibliografie de Adrian Michiduţă, Craiova, Editura Aius, 2011, 244 p. (Ioana Repciuc) 256

*** *Izvoarele istoriei creştinismului românesc*. Traduceri inedite din latină şi greacă de Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnăuceanu, Wilhelm Dancă. Selecţia textelor, studiu introductiv, notiţe biobibliografice, note şi comentarii, indice de Nelu Zugravu, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2008, 820 p. (Ioana Repciuc)..... 257

*** *Das Potential europäischer Philologien*, editor Christoph König, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009, 328 p. (Laura Manea)..... 257

*** *Was kann eine vergleichende romanische Sprachwissenschaft heute (noch) leisten?*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2006, 402 p. (Laura Manea) 260

*** *Historische Pressesprache*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2006, 278 p. (Laura Manea) 262

„Studii şi cercetări lingvistice", LXII, nr. 1 (ianuarie–iunie)/2011, 144 p. (Daniela Butnaru).... 265

„Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics", edited by the Center of Biblical-Philological Studies *Monumenta linguae Dacoromanorum*, „Alexandru Ioan Cuza" University, Iaşi, Romania, with the support of the Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania, vol. 1, 2010, 230 p. (Ana-Veronica Spenchiu)..... 266

„Mentalities"/„Mentalités". An interdisciplinary journal/un journal interdisciplinaire, vol. 25, nr. 1–2, 2011, 52 p., Hamilton, New Zealand (Daniela Butnaru)..... 267

Scanned with OKEN Scanner

IN MEMORIAM

Vasile Arvinte – 1927–2011 (Eugen Munteanu)..... 269

CRONICĂ

Activitatea departamentelor Institutului „Alexandru Philippide" în anul 2011 (Nicoleta Borcea, Daniela Butnaru, Ioana Repciuc) 271
Cărți și reviste primite la redacție (2011) 285

Scanned with OKEN Scanner

ROMANIAN ACADEMY
IAŞI BRANCH
"A. PHILIPPIDE" INSTITUTE OF
ROMANIAN PHILOLOGY

ANNUAL REVIEW
OF LINGUISTICS
AND LITERARY
HISTORY

T. LII • 2012

CONTENTS

STUDIES

EUGEN MUNTEANU, *The Romanian Biblical Tradition: A Summarized Presentation* 11
RUDOLF WINDISCH, *Traces of Popular Latin in* ***Inscriptiones Daciae et Scythiae Minoris Antiquae?*** 39
AMALIA DRĂGULĂNESCU, *Palingenesia and the De-construction of the Worlds in the Eminescu's Creation* 55
STĂNUȚA CREȚU, *Presence and Forgetfulness. "Words of Passage" for* ***Miss Hus*** 73
SEBASTIAN DRĂGULĂNESCU, *Some Marks in the Actual Configuration of the Concept of* ***Comic****. From Ancient Theories untill Henri Bergson* 95
SILVIA BOGDAN, *Failed Humor and its Effects in Conversation* 127
ADINA HULUBAŞ, *The Hearth and the Threshold – Sacred Spaces from Childbirth Custom* 137
SILVIU LUPAŞCU, *The Divine Language. The Language of the Birds* 155
CĂTĂLIN GHIȚĂ, *Resized Gothic.* ***Aranka, the Lakes' Nymph*** *by Cezar Petrescu* 167

COMMENTARIES

MIRCEA CIUBOTARU, *Anthroponymy, Ethnology and History. Petru Caraman's Contributions* .. 175
DOINA HREAPCĂ, *The Lexicographic Employing of Linguistic Geography Romanian Researches* 216

REVIEWS AND BOOKS AND JOURNALS PRESENTATIONS

Octoihul lui Macarie 1510/2010/"The Octoechos of Macarie", vol. I, 398 p., vol. II. *Studii*/"Studies", with a foreword by Nifon Mihăiță, Archbishop and Metropolitan of Târgoviște; studies by Gheorghe Mihăilă, Romulus Răzvan Theodorescu, Dan Horia Mazilu, Dan Zamfirescu, Marian Vîlciu, Demeny Lajos, Demeny A. Lidia, P.P. Panaitescu, 144 p., Archiepiscopate of Târgoviște, Romanian Academy, Romanian Academy Library – Cluj-Napoca Branch, 2009 (Alina Camil) 223
Manuscris trilingv. Preliminarii la o editare/"Trilingual Manuscript. Preliminary Matters of an Edition". Foreword by Erich Renhart; studies by Cătălina Velculescu, Zamfira Mihail, Ileana Stănculescu, Ovidiu Olar; volume prepared by Ileana Stănculescu, Bucharest, Paideia Publishing House, 2010, 208 p. (Alina Camil) 225
∴ *Şcoala Ardeleană*/"Transylvanian School", vol. III. *240 de ani de la moartea marelui arhiereu şi luptător naţional Ioan Inochentie Micu-Klein 1768–2008*/"240 years from the Death of the Great Archbishop and National Activist Ioan Inochentie Micu-Klein

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 1–286

Scanned with OKEN Scanner

1768–2008", coordinated by Ioan Chindriş and Ciprian Ghişa, Oradea, "Episcop Vasile Aftenie" Publishing House, 2009, 492 p. (Cristina-Mariana Lungu-Cărăbuş) 227

∴ *Şcoala Ardeleană*/"Transylvanian School", vol. IV, coordinated by Ioan Chindriş and Ciprian Ghişa, Oradea, "Episcop Vasile Aftenie" Publishing House, 2010, 326 p. (Elena Spiridon) 231

N. A. URSU, DESPINA URSU, *Împrumutul în procesul modernizării limbii române literare (1760–1860)*/"Lexical Borrowing in the Modernization Process of Romanian Literary Language (1760–1860)", vol. III, First Part (*Letters A–M*), 412 p., Second Part (*Letters N–Z*), 418 p., Iaşi, Cronica Publishing House, 2011 (Cristina-Mariana Lungu-Cărăbuş) 232

EMIL SUCIU, *Influenţa turcă asupra limbii române*/"Turkish Influence on the Romanian Language", vol. I (*Studiu monografic*/"Monographic Study"), 2009, 726 p.; vol. II (*Dicţionarul cuvintelor româneşti de origine turcă*/"Dictionary of Romanian Words of Turkish Origin"), 2010, 914 p., Bucharest, Romanian Academy Publishing House (Iosif Camară) 234

MIHAELA-ELENA CIOCOIŢEI, *Valori universale ale operei lui Dimitrie Cantemir*/ "Universal Values of Dimitrie Cantemir's Works", Brăila, Istros Publishing House of Brăila Museum, 2009, 438 p. (Anuţa-Rodica Ciornei-Ardelean) 237

ALEXANDRU PHILIPPIDE, *Istoria limbii române*/"The History of Romanian Language", critical edition by G. Ivănescu, Carmen-Gabriela Pamfil and Luminiţa Botoşineanu, Iaşi, Polirom Publishing House, 2011, 672 p. (Stelian Dumistrăcel) 239

EUGEN SIMION, *Ion Creangă. Cruzimile unui moralist jovial*/"Ion Creangă. The Cruelties of a Jovial Moralist", Iaşi, Princeps Edit Publishing House, 2011, 180 p. (Stelian Dumistrăcel) 241

MARIUS SALA, *101 cuvinte moştenite, împrumutate şi create* / "101 Inherited, Borrowed and Created Words", Bucharest, Humanitas Publishing House, 2010, 250 p. (Stelian Dumistrăcel) 242

RODICA ZAFIU, *101 cuvinte argotice*/"101 Argotic Words", Bucharest, Humanitas Publishing House, 2010, 380 p. (Stelian Dumistrăcel) 244

ELENA DĂNILĂ, ANDREI DĂNILĂ, *Dicţionar ilustrat de cuvinte şi sensuri recente în limba română*/"Illustrated Dictionary of Romanian Recent Words and Meanings", Bucharest, Litera Internaţional Publishing House, 2011, 320 p. (Stelian Dumistrăcel)... 245

BORIS CRĂCIUN, DANIELA CRĂCIUN-COSTIN, *Dicţionarul scriitorilor români de azi (din România, Basarabia, Bucovina de Nord, Banatul sârbesc, Europa Occidentală, Israel, America)*/"The Dictionary of Romanian Contemporary Writers (from Romania, Bessarabia, Northern Bukovina, Serbian Banat, Western Europe, Israel, America)", Iaşi, "Porţile Orientului" Publishing House, 2011, 596 p. (Nicoleta Borcea) 246

IOANA COSTA, *Papirus, pergament, hârtie. Începuturile cărţii*/"Papyrus, Parchment, Paper. The Begginings of the Book", Bucharest, Humanitas Publishing House, 2011, 168 p. (Lucia-Gabriela Munteanu) 248

ALEXANDRU BANTOŞ, *Retrospectivă necesară*/"Necessary Retrospection". Foreword by Stelian Dumistrăcel, Chişinău, Casa Limbii Române, 2007, 252 p. (Ofelia Ichim) 250

VASILE TONOIU, *Despre diferenţe, alteritate şi dialog intercultural*/"On Differences, Otherness and Intercultural Dialogue", Bucharest, Romanian Academy Publishing House, 2005, 228 p. (Amalia Drăgulănescu) 252

EMANUELA TIMOTIN, *Descântecele manuscrise româneşti (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)*/"Romanian Manuscript Charms (17th century – 19th century)", critical edition, linguistic and philological studies, Bucharest, Romanian Academy Publishing House, 2010, 388 p. (Ioana Repciuc) 253

CHARLES LAUGIER, *Contribuţii la etnografia medicală a Olteniei* / "Contributions to the Medical Ethnography of Oltenia", critical edition, introductory study, notes, and bibliography by Adrian Michiduţă, Craiova, Aius Publishing House, 2011, 244 p. (Ioana Repciuc) 256

Scanned with OKEN Scanner

∴ *Izvoarele istoriei creştinismului românesc*/"The Sources of the Romanian Christianism History", first translations from Latin and Greek by Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnăuceanu, Wilhelm Dancă; the selection of the texts, introductory study, bio-bibliographical notes, notes and comments, index by Nelu Zugravu, Iaşi, "Alexandru Ioan Cuza" University Publishing House, 2008, 820 p. (Ioana Repciuc) 257
∴ *Das Potential europäischer Philologien*, editor Christoph König, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009, 328 p. (Laura Manea) 257
∴ *Was kann eine vergleichende romanische Sprachwissenschaft heute (noch) leisten?*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2006, 402 p. (Laura Manea) 260
∴ *Historische Pressesprache*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2006, 278 p. (Laura Manea) 262
„Studii şi cercetări lingvistice"/"Linguistic Studies and Researches", LXII, No. 1 (January–June)/2011), 144 p. (Daniela Butnaru) 265
„Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics", edited by the Center of Biblical-Philological Studies *Monumenta linguae Dacoromanorum*, „Alexandru Ioan Cuza" University, Iaşi, Romania, with the support of the Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania, volume 1, 2010, 230 p. (Ana-Veronica Spenchiu) 266
„Mentalities"/„Mentalités". An interdisciplinary journal/un journal interdisciplinaire, vol. 25, nr. 1–2, 2011, 52 p. (Daniela Butnaru) 267

IN MEMORIAM

Vasile Arvinte – 1927–2011 (Eugen Munteanu) 269

REPORT

The Activity of "Alexandru Philippide" Institute Departments in 2011 (Nicoleta Borcea, Daniela Butnaru, Ioana Repciuc) 271
Books and Journals Received at the Editors Address (2011) 285

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ. O PREZENTARE SINTETICĂ*

EUGEN MUNTEANU**

Fundament doctrinar al creştinismului şi una dintre sursele importante ale imaginarului colectiv european, *Biblia* a jucat un rol central şi în configurarea specificului tipologic şi structural al limbii şi culturii româneşti. Ca şi în alte privinţe, în receptarea *Sfintelor Scripturi*, cultura română prezintă numeroase coincidenţe şi interferenţe, dar şi câteva particularităţi diferenţiatoare în raport, deopotrivă, cu culturile occidentale, dar şi cu culturile sud-est europene şi balcanice învecinate, majoritar ortodoxe. Prima constatare de ordin general este că textele biblice au început să fie traduse în limba română (cel mai probabil în secolul al XVI-lea) cu câteva secole mai târziu decât în limbile vernaculare occidentale (engleza, germana, franceza, italiana, spaniola, limbile nordice etc.), dar cu câteva secole mai devreme decât în limbile popoarelor ortodoxe vecine (rusa, bulgara, neogreaca etc.). Explicaţia principală a acestei „defazări" cronologice trebuie căutată probabil în împrejurarea istorică particulară că poporul român, aparţinând prin limbă sferei romanităţii, a acces la stadiul culturii scrise prin filiera slavo-bizantină, dominantă în spaţiul ei nativ imediat după definitivarea profilului său etnogenetic şi multă vreme după aceea, adică pe parcursul întregului Ev Mediu. În consecinţă, funcţia „limbii sacre", a unei limbi de receptare şi transfer al repertoriului conceptual şi imaginar al *Bibliei*, a fost îndeplinită la români nu de limba latină, ca în Occident, ci de limbile slavonă (în primele secole) şi greacă (începând cu secolul al XVII-lea), limbile „sacre" primare ale ortodoxiei. În consecinţă, cultura ecleziastică românească, implicit lectura şi interpretarea textelor biblice, s-a desfăşurat în cadrele „normale" ale ortodoxiei slavo-bizantine a Evului Mediu.

Este de presupus că manuscrise parţiale sau integrale din *Itala* (cea mai veche versiune în limba latină a textelor scripturale) sau din *Vulgata* (versiunea latinească oficială a Bisericii Catolice, alcătuită în secolul al IV-lea de Sf. Ieronim, cca 347–420)

---

* Prezentul text reprezintă articolul *Biblia*, pregătit pentru ediţia a II-a, revizuită şi actualizată, a *Dicţionarului general al literaturii române*, şi a fost redactat la cererea acad. Eugen Simion, coordonatorul acestei lucrări.

** Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide", Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 11–37

vor fi circulat, accidental şi în condiţiile de precaritate ale creştinismului primitiv, şi printre strămoşii creştini ai românilor din spaţiul carpato-balcanic, alături de texte biblice în limba greacă, cel mai probabil din versiunea *Septuagintei*, traducere a cărţilor canonice ale *Bibliei*, realizată în secolele al IV-lea – al II-lea î.Hr. în mediile iudaice elenofone din Alexandria şi Ierusalim şi adoptată de timpuriu ca „textus receptus" de către creştini. Alegaţiile protocroniste ale unor istorici literari sau istorici ai Bisericii referitoare la o aşa-zisă „literatură străromână", în cadrul căreia şi lectura *Sfintei Scripturi* ar fi jucat un oarecare rol, sunt însă total lipsite de fundament istoric şi de justificare logică. Foarte greu de dovedit sunt de asemenea şi convingerile unor filologi (I.C. Chiţimia), bazate pe existenţa în cele mai vechi texte româneşti a unui număr de aproximativ 20–30 de „relicte lexicale", cuvinte de origine latină dispărute ulterior din uz, că primele transpuneri în limba română ale *Psaltirii* şi *Apostolului* ar fi fost realizate direct din latineşte, cu mult anterior secolului al XVI-lea, eventual înaintea şi în afara puternicei influenţe slavone, ale cărei începuturi sunt datate în secolele al X-lea şi al XI-lea. În cadrele ferme ale criticii filologico-istorice şi dincolo de inextricabila reţea a mentalului colectiv creştin popular, receptarea textelor biblice de către români poate fi urmărită pe trei paliere distincte: al inseratelor biblice în cărţile de cult creştin, al tălmăcirilor parţiale şi al versiunilor integrale ale *Bibliei* în limba română. Potrivit specificului cultural ortodox, primele două paliere sunt mult mai importante, mai dinamice şi mai bogat reprezentate decât al treilea, căci pentru tradiţia ortodoxă accesul direct la textele sacre sau lectura *Bibliei* nu reprezintă un act de credinţă şi cu atât mai puţin unul de cult.

În sfera „literaturii slavo-române", adică a ansamblului de texte în limba slavonă, traduse sau (mai puţin) originale, produse sau copiate de români, textele biblice ocupă un loc central. În vastul repertoriu al manuscriselor slavone, unele dintre ele bogat ornamentate, păstrate în marile biblioteci şi arhive româneşti sau străine, textele de origine biblică provenite de la cărturari români sunt foarte numeroase. Din punctul de vedere al conţinutului, cele mai multe sunt cărţi de cult: (tetra)evanghel(iar)ul (carte de cult conţinând ample pasaje din *Evanghelii*, orânduite, potrivit necesităţilor cultului, pe pericope sau „zaceale"), apostolul (pasaje din *Faptele Apostolilor* şi din *Epistolele* apostolice, organizate de asemenea pe pericope) şi psaltirea (carte de cult în care cei 151 de psalmi biblici sunt dispuşi, potrivit rigorilor cultuale, în „catisme"). De menţionat ar fi, pentru această categorie, *Evangheliarul* de la Tismana (alcătuit în anul 1405 de călugărul Nicodim, cărturar de origine macedoneană, refugiat de la Muntele Athos în Ţara Românească, care a contribuit intens la organizarea vieţii monahale în patria adoptivă) şi un *Tetraevanghel* caligrafiat de moldoveanul Gavril Uric la anul 1429 şi conservat în prezent în Biblioteca Bodleiană a Universităţii din Oxford. Introducerea tiparului în Ţările Române este strâns legată de necesitatea multiplicării cărţilor bisericeşti, destinate nu doar nevoilor cultice interne, ci şi celor ale popoarelor ortodoxe vecine, sârbii şi bulgarii în special, aflaţi sub dominaţie otomană. Alături de *Liturghierul* din 1508 şi *Octoihul* din 1510, a treia carte în limba slavonă tipărită de călugărul sârb

Scanned with OKEN Scanner

Macarie la Târgoviște a fost *Tetraevangheliarul* din 1512. Un alt tipograf de cărți slavonești, Dimitrie Liubavici, a tipărit tot la Târgoviște un *Tetraevanghel* (1546–1551) și un *Apostol* (1547). Textele biblice cuprinse în aceste versiuni slavonești provin cel mai probabil din tradiția slavonă balcanică, sârbească sau bulgărească, deși nu este exclus ca unele cărți biblice ori unele versiuni să fi fost transpuse în slavonă și de cărturari români sau din mânăstiri românești. Demonstrația rămâne a fi făcută. Fapt este că toate aceste apostoluri, evangheliare și psaltiri slavone, ca și alte cărți bisericești, manuscrise sau tipărite, au constituit sursa („izvodul") principală pentru primele traduceri în limba română ale textelor biblice. Pentru a încheia cu aceste aspecte ale problematicii noastre, să mai constatăm că, în descendența ideologiei militante a Școlii Ardelene, perioada slavonismului cultural la români a fost uneori deplânsă sau chiar depreciată ca o epocă de regres sau stagnare culturală. Întrebuințând sintagme precum „pâcla slavonismului" sau „barbaria slavonă", filologi sau istorici români, unii dintre ei de certă reputație științifică, au încălcat principiul obiectivității științifice, pierzând deopotrivă din vedere realitatea ca atare a faptelor și condițiilor istorice. Asemenea evaluări depreciative sunt nejustificate, căci, pe de o parte, spre a putea servi ca suport și instrument de expresie pentru un univers semantic atât de elevat cum este cel creștin, o limbă istorică oarecare, în cazul nostru limba română, are nevoie de o perioadă relativ îndelungată de exersare prin scriere a unei varietăți literare convenabile. Pe de altă parte, în măsura în care o lungă perioadă de timp, de aproape un mileniu, limbile acceptate de bisericile creștine și cultivate ca atare erau extrem de puține (greaca, latina, copta, siriaca, mai târziu armeana, gruzina, slavona), cazul românesc nu a fost singular, ci s-a înscris mai degrabă într-o regulă generală. Realitatea faptelor ne obligă să constatăm că primele versiuni românești ale unor texte biblice sunt puternic impregnate, în lexic și în frazeologie, în sintaxă și în stil, de limba slavonă, limbă din care au fost traduse. La aspectul oarecum artificial al limbii acestor prime texte biblice a contribuit foarte mult și caracterul lor sacru, care i-a obligat pe traducători la echivalarea cuvânt cu cuvânt a originalului slavon. Principiul traductologic al literalității în transpunerea textelor sacre, formulat încă de Sf. Ieronim, a fost, de altfel, acceptat ca de la sine înțeles până aproape de epoca modernă.

Cele mai vechi texte românești cu caracter literar și conținut biblic care ni s-au păstrat (probabil și primele) datează de pe la jumătatea secolului al XVI-lea și sunt psaltiri (*Psaltirea Scheiană*, *Psaltirea Voronețeană*, *Psaltirea Hurmuzachi*) și apostoluri (*Codicele Voronețean*, *Apostolul Popii Bratul*). Copii manuscrise ulterioare ale unor originale pierdute, ele alcătuiesc împreună un corpus, în sensul că par să derive din punct de vedere textual din același prototip, prezintă un caracter arhaic, sunt puternic marcate de amprenta slavonă și reflectă particularități dialectale de tip nordic, între care cea mai specifică este rotacismul lui *n* intervocalic în cuvinte precum *lu(n)ră* pentru *lună*, *bi(n)re* pentru *bine*, *me(n)re* pentru *mine* etc. Datorită acestui particularism fonetic, textele respective sunt desemnate adesea de specialiști prin expresia „textele rotacizante". Dezbateri îndelungate și controversate au stârnit în filologia românească încercările de a localiza și data cele mai vechi texte literare

Scanned with OKEN Scanner

românești și mai ales de a explica motivele și condițiile cultural-istorice și confesionale care s-au aflat la originea producerii lor. Se admite astăzi în general, mai ales ca urmare a contribuțiilor școlii de filologie create și conduse la București în a doua jumătate a secolului al XX-lea de Ion Gheție, că decizia de a tălmăci în românește texte bisericești importante nu poate fi separată de ideile inovatoare ale Reformei religioase produse în lumea occidentală. Între punctele programatice esențiale ale doctrinelor reformatorilor protestanți Martin Luther (1483–1546) și Jean Calvin (1509–1564) se înscria și transpunerea în limba poporului a cărților bisericești, inclusiv a *Sfintei Scripturi*. În variantele ei luterană și calvină, Reforma a fost adoptată de timpuriu, și anume încă din primele decenii ale secolului al XVI-lea, de către sașii, respectiv maghiarii din Transilvania, „națiuni" care dețineau, de altfel, alături de secui, puterea politică în acest principat. Și mai precis încă, stratul de limbă principal al acestor texte (cu o limbă destul de neunitară!) ar trimite, după argumentarea filologului bucureștean menționat mai sus, către zona dialectală Banat–Hunedoara, zonă în care eforturile de calvinizare a românilor ardeleni, întreprinse de majoritatea principilor ardeleni (Ioan Sigismund Zápolya, Sigismund Báthory, Gabriel Bethlen), au avut un succes mai consistent, finalizându-se în constituirea unor comunități românești calvinizante, perpetuate până spre sfârșitul secolului al XVII-lea. „Teorii" mai vechi precum ipoteza despre presupusa influență a mișcării husite, susținută de Nicolae Iorga și Sextil Pușcariu, sau cea a „imboldului" interior, formulată de P.P. Panaitescu, s-au dovedit nesustenabile. Potrivit lui Nicolae Iorga, o parte a adepților lui Jan Hus (cca 1369–1415), izgoniți din Imperiul German în prima jumătate a secolului al XV-lea, s-ar fi refugiat în Maramureș și nordul Moldovei, inducând și unor cărturari locali convingerea lor că sensurile Sfintei Scripturi pot fi transmise doar într-o limbă înțeleasă de popor. La rândul lui, P.P. Panaitescu a pus un accent decisiv asupra unor „necesități interne" ale societății românești, care ar fi determinat traducerea primelor apostoluri, evangheliare și psaltiri. Reputatul istoric al vechii culturi românești a imaginat și cadrul concret istoric al acestor prime traduceri, indicând mânăstirea Peri din Maramureș ca loc în care, în lupta lor pentru autonomie față de episcopia de la Muncaci (ucraineană), călugării români ar fi încercat să renunțe la slavonă ca limbă de cult.

În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, răspândirea cuvântului *Sfintelor Scripturi* în limba română cunoaște un salt spectaculos prin activitatea complexă de traducător, revizor și tipograf a diaconului Coresi. Venind din Muntenia, acesta a tipărit, între anii 1559 și 1581, la Brașov și în alte orașe din Transilvania, numeroase cărți de cult în limbile română și slavonă, cărți prevăzute cu prefețe sau postfețe în care, în funcție de comanditarii sau „sponsorii" respectivei ediții, precum și, implicit, de destinatarii ei prezumptivi, orientarea confesională (când luterană, când calvină, când ortodoxă sau neutră) este formulată cu destulă transparență. Între cele aprox. 35 de tipărituri coresiene, alături de cărți de slujbă propriu-zisă (liturghiere, molitvenice, octoihuri), catehisme sau pravile, se găsesc și cărți de cult cu conținut biblic, în sensul definit mai sus. În limba slavonă Coresi a tipărit *Tetraevanghelul* (trei ediții – 1562, 1579, 1583) și *Psaltirea* (două ediții –

Scanned with OKEN Scanner

1570 şi 1572, la care se adaugă o a treia, bilingvă, *Psaltirea slavo-română* din 1577), iar în limba română *Apostolul* (*Lucrul apostolesc*, 1566), *Psaltirea* (1568) şi *Tetraevanghelul* (1561). Un loc special din perspectiva care interesează aici îl ocupă între tipăriturile lui Coresi cele două *Cazanii* ale sale (cea de la cca 1567, *Tâlcul evangheliilor*) şi mai ales a doua (*Evanghelia cu învățătură* din 1581), aceasta din urmă capodopera harnicului cărturar şi tipograf. Ample compilații din literatura patristică şi din omiletica bizantină, cele două cazanii conțin frecvente şi ample inserate biblice. Cererea de carte religioasă cu conținut scriptural în limba română trebuie să fi fost destul de mare în epoca de referință, de vreme ce şi alți tipografi au inițiative similare. De exemplu, în 1570, un anume diac Lorinț tipărea la Braşov două ediții ale *Evangheliei* (în 1570 şi 1579), iar tipograful Călin reproducea la 1566, probabil cu acordul diaconului, *Tetraevanghelul* lui Coresi. Cât priveşte metoda de lucru, atât cât se poate deduce în stadiul actual al studiului comparativ al textelor, se pare că diaconul Coresi traducea uneori el însuşi, alteori recurgea la ajutorul unor clerici învățați cum erau preoții Iane şi Mihai din Şcheii Braşovului, dar de multe ori revizuia şi adapta graiului său nativ, cel muntean, traduceri mai vechi ale psaltirii şi apostolului, poate şi ale evangheliilor. Fapt este că, în comparație cu textele rotacizante, fără a-şi pierde integral caracterul arhaic, limba şi stilul lui Coresi sunt mult mai evoluate, mai fluente şi mai apropiate de limba română literară modernă. Din punct de vedere dialectal, în tipăriturile coresiene este reprezentată, cu un apreciabil grad de consecvență, tradiția „dialectului literar muntenesc" (G. Ivănescu), a acelei zone dialectale care cuprindea Muntenia (de unde diaconul era originar), dar şi sudul Transilvaniei, cu Braşovul şi Sibiul. Caracterul muntenesc al limbii diaconului Coresi i-a putut face pe unii filologi să considere că tipăriturile coresiene ar fi impus, încă din secolul al XVI-lea, baza muntenească a limbii române literare comune. Realitatea faptelor şi a textelor ulterioare contrazice această opinie, căci pe tot parcursul secolului al XVII-lea şi în prima jumătate a celui următor, şi celelalte varietăți literare regionale, cel puțin cea moldovenească şi cea bănățean-hunedoreană, au continuat să fie abundent reprezentate în texte.

Prima tipăritură în limba română în care textul biblic nu mai este conceput şi prezentat ca parte a discursului cultual-liturgic sau ca ilustrare a preceptelor şi dogmelor creştine, ci ca o carte în sine, este *Palia de la Orăştie* (1582). Volumul conține, imprimate cu o literă foarte asemănătoare cu cea folosită de diaconul Coresi (Şerban Coresi, fiul diaconului, este menționat ca tipograf alături de un Marien Diacul), doar primele două cărți ale *Bibliei*, denumite, ca şi întregul volum, cu numele lor slavonești, *Bitia* (Geneza) şi *Ishodul* (Exodul). Ampla prefață şi o postfață instruiesc pe cititori asupra autorilor, a cadrului cultural, confesional şi politic, precum şi a scopurilor acestei întreprinderi culturale şi confesionale. Volumul trebuie privit ca parte componentă a strategiilor de calvinizare a românilor, organizate de autoritatea politică a Ardealului. Pe lângă principele Sigismund Báthory ca autoritate politică, sunt pomeniți Mihail Tordaşi, episcop (superintendent) al românilor care acceptaseră calvinismul, alături de finanțatorul ediției, Gesti Ferenz din Deva, guvernatorul militar al Transilvaniei, personaj

Scanned with OKEN Scanner

omnipotent în principat. După cum o arată cu mare claritate „titlurile" lor, autorii traducerii sunt cărturari români calvinizanți: Ştefan Herce, „propoveduitor al Evangheliei" în Caransebeş şi Efrem Zacan, „dascăl de dăscălie" în acelaşi oraş bănățean, Moisi Peştişel, „propovăduitor al Evangheliei" din Lugoj, şi Arhirie, protopop al Hunedoarei. Alături de numele lui Coresi şi al altor doi-trei clerici cărturari din aceeaşi epocă, aceste patru nume par să fie cele mai vechi nume de „intelectuali" români menționați ca atare. Cu toate că traducătorii afirmă cu emfază şi prudență că au urmat originalele ebraic, grecesc şi slavon ale textelor biblice, a fost dovedit de către filologi (Mario Roques, Viorica Pamfil, primii editori moderni ai importantei tipărituri), că „izvodul" principal, deşi nemărturisit, a fost *Pentateuhul* în maghiară tipărit la Cluj în 1551 de cărturarul reformator maghiar Gáspár Heltai (1490–1574), traducătorii mai având la îndemână, probabil, şi o ediție a *Vulgatei* latineşti. Puternic marcat la nivel fonetic şi morfologic (parțial şi lexical) de graiul bănățean al traducătorilor, textul românesc al *Paliei de la Orăştie* nu depăşeşte nivelul stilistic al transpunerilor literale anterioare, fiind, în unele privințe, chiar inferior textelor coresiene. Ca un fapt de limbă semnificativ este frecvent citată întrebuințarea, în două locuri, a formei *român*, în alternanță cu forma etimologică şi larg răspândită în epoca veche *rumân*. Fenomenul este interpretat ca o creație analogică spontană (*român* < lat. *romanus*), semn implicit al conştiinței originii romane a poporului român la unii cărturari români din secolul al XVI-lea.

În sfera influenței calvinizante trebuie înscrisă şi inițiativa mitropolitului Ardealului Simion Ştefan (m. 1657) de a publica versiuni noi, integrale, ale *Noului Testament* (1648) şi ale *Psaltirii* (1651). Tipărite la Alba Iulia în condiții tehnice elevate, monumentalele tipărituri reprezintă un salt evident în maturizarea şi rafinarea expresiei literare româneşti a mesajului biblic. Prima prefață din *Noul Testament*, închinată lui Gheorghe Rákoczi, „craiul Ardealului" şi semnată de Simion Ştefan (care se prezintă ca „arhiepiscop şi mitropolit scaunului Bălgradului şi a Vadului şi a Maramurăşului şi a toată Țara Ardealului"), este plină de erudiție biblică. O a doua predoslovie („către cetitori"), nesemnată dar datorată probabil tot lui Simion Ştefan, atestă conştientizarea unuia din principiile filologiei umaniste în practica traducerii textelor sacre: compararea critică a versiunilor de referință („izvoade... greceşti, şi sîrbeşti, şi lătineşti"), cu preferință pentru „izvodul" originar („cartea grecească iaste izvorul celoralalte"). Această a doua predoslovie mai conține o serie de intuiții corecte referitoare la justificarea împrumuturilor neologice pentru desemnarea unor obiecte, instituții, relații specifice culturii antice (*poblican*, *cangrenă*, *sinagogă* ş.a.), evitarea regionalismelor lexicale, selectarea de preferință a cuvintelor cu circulație largă (asemenea banilor, „cuvintele acealea sînt bune, carele le înțeleg toți"). Versiunea de la 1648 a fost preluată integral în *Biblia de la Bucureşti*, devenind astfel, în ce priveşte *Noul Testament*, baza pentru întreaga tradiție biblică românească.

Expansiunea protestantismului în sud-estul Europei, inclusiv în Imperiul Otoman (Kiril Loukaris – 1572–1638, patriarh al Constantinopolului, a fost în cele din urmă condamnat ca simpatizant şi susținător al calvinismului!), a declanşat o puternică reacție de respingere în rândurile clerului ortodox înalt din lumea

Scanned with OKEN Scanner

greco-ortodoxă. Unul dintre campionii acțiunilor anticalvine a fost mitropolitul Varlaam al Moldovei, care a făcut să apară în anul 1645 o broşură polemică împotriva calvinismului (*Răspuns împotriva catihismusului calvinesc*), adoptând însă în mod implicit ideea (protestantă!) a acceptării în Biserică a limbii poporului şi dându-şi seama că o asemenea decizie nu mai poate fi amânată fără riscuri majore. Prin *Cazania* sa de la Iaşi (1643), Varlaam iniţiază un proces lung şi complicat, de înlocuire în Biserică a limbii slavone cu limba română, proces care se va finaliza abia aproximativ un secol mai târziu. Antologie de predici din omiletica bizantino-slavonă, *Cazania* conţine deopotrivă şi multă materie biblică, în special pericopele evanghelice corespunzătoare liturghiilor duminicale.

Prelucrarea şi interpretarea în limba română a textelor biblice a fost o constantă şi în cadrul preocupărilor cărturăreşti-misionare ale mitropoliţilor-cărturari Dosoftei şi Antim Ivireanul. Ample fragmente biblice, în special din *Vechiul Testament* (uneori cărţi întregi, precum *Cartea lui Iona*), sunt cuprinse de Dosoftei, în versiune proprie, în *Parimiile preste an* (Iaşi, 1683). Psalmii biblici l-au atras însă cu deosebire pe eruditul mitropolit. Socotită cel dintâi text poetic românesc semnificativ, *Psaltirea* sa „pre verşuri tocmită" (Uniew, 1673) este o operă personală, fără nicio relevanţă cultică. Pentru nevoile cultului, Dosoftei a tipărit şi o *Psăltire de-nţăles*, slavo-română (Iaşi 1680). O a treia variantă românească, în proză, a *Psaltirii* ieşită de sub pana eruditului mitropolit moldovean se păstrează în fondul de manuscrise al Bibliotecii Universitare din Iaşi. La rândul său, Antim Ivireanul a tipărit, între numeroase alte cărţi de cult, şi un *Evangheliar* (1697), *Psaltirea* (1710) şi *Noul Testament* (1702), text revizuit al *Noului Testament de la Bălgrad* (1648). Începând cu ultimele decenii ale secolului al XVII-lea, numărul cărţilor de cult cu conţinut biblic creşte exponenţial. În centrele cunoscute ale culturii ecleziastice româneşti (Neamţ, Iaşi, Bucureşti, Snagov, Râmnic, Buzău, ulterior Blaj), vor fi tipărite zeci de ediţii succesive de psaltiri, apostole, evangheliare, care vor contribui, alături de celelalte cărţi bisericeşti, la configurarea, spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, a variantei unice şi unitare a vechii române literare. Părăsind ceea ce am putea numi componenta cultică a tradiţiei biblice româneşti, ne vom ocupa în continuare de prezentarea exclusivă a versiunilor integrale ale *Bibliei* în limba română.

Deşi, cum s-a putut vedea mai sus, bazele textuale ale tradiţiei biblice româneşti sunt puse încă din secolul al XVI-lea prin traduceri parţiale şi prin prelucrări ale textelor scripturale, actul fondator decisiv al acestei tradiţii îl constituie tipărirea la 1688 a *Bibliei de la Bucureşti* (numită, mai rar, şi *Biblia lui Şerban Cantacuzino*). Acest caracter sintetic şi fondator al *Bibliei de la Bucureşti* se referă la punerea în circulaţie a textului biblic complet care, prin prestigiul său simbolic maxim, prin numeroasele sale calităţi literare, prin dimensiuni şi prin autoritatea indusă de prestigiul editorului, principele Şerban Cantacuzino al Ţării Româneşti, s-a putut impune ca model şi reper pentru toate versiunile româneşti care vor urma. Conceptul de „tradiţie" trebuie înţeles aici în sensul său cel mai concret, acela de paradigmă stilistică şi lexical-semantică relativ stabilă, menţinută constant în versiunile biblice succesive în limba română, privite în interconexiunile

Scanned with OKEN Scanner

lor textuale. Este vorba despre conservarea, timp de mai bine de două secole şi jumătate, nu numai a orientării iniţiate de *Biblia de la Bucureşti*, ci şi a unei mari cantităţi de elemente textuale (opţiuni de traducere, terminologie, semantică, frazeologie, topică, onomastică biblică etc.).

Cu toate că cercetările întreprinse în ultimele decenii, pe urmele lui Nicolae Iorga, de filologi prestigioşi precum Virgil Cândea, N.A. Ursu sau Al. Andriescu au clarificat nu doar condiţiile generale, politice, culturale şi confesionale care au determinat apariţia acestui monument literar major, ci şi foarte multe din detaliile unei dinamici editoriale complexe, în unele cursuri, manuale sau lucrări de popularizare circulă încă informaţii şi interpretări eronate. O asemenea interpretare nefondată, afirmată frecvent, este aceea că *Biblia de la Bucureşti* reprezintă „încununarea eforturilor" generaţiilor de înaintaşi sau o „sinteză" a versiunilor biblice parţiale, care au fost tipărite sau au circulat anterior anului 1688. De fapt, aşa cum indică simpla comparaţie a textelor, istoria devenirii textului imprimat la Bucureşti la 1688 este alta. Cărţile *Noului Testament* din *Biblia de la Bucureşti* sunt în relaţie textuală directă cu textele corespunzătoare din *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), reprezentând o revizuire şi o adaptare a tipăriturii anterioare, eventual prin intermediul unui *Nou Testament* apărut la Bucureşti în 1682. Textul este reluat, aproape fără modificări, şi de Antim Ivireanul, în ediţia pe care a dat-o *Noului Testament* în 1703, ceea ce atestă aprecierea de care se bucura versiunea primară de la 1648. Cât priveşte însă *Vechiul Testament* cuprins în ediţia tipărită la Bucureşti în 1688, acesta reprezintă o traducere integral nouă, fără o relaţie directă cu versiunile româneşti parţiale anterioare, *Palia de la Orăştie* (1582) sau numeroasele *Psaltiri*, manuscrise sau tipărite. Dacă o astfel de continuitate textuală concretă nu poate fi dovedită, nu este însă mai puţin adevărat că autorii noii versiuni nu au trebuit să inventeze integral un stil sau un limbaj biblic, ci s-au încadrat într-o tradiţie relativ conturată, deşi incipientă, căreia i-au conferit consistenţă şi repere ferme şi vizibile. În acest sens general, referitor la preexistenţa unor capacităţi expresive ale românei literare, pe care, exercitându-le asupra unui text de amploarea şi dificultatea *Vechiului Testament* în integralitatea lui, autorii tipăriturii de la Bucureşti le-au ridicat la un grad superior de rafinament şi eficienţă, definirea *Bibliei de la 1688* ca o „sinteză a tuturor sforţărilor îndeplinite de cărturarii români în cele mai vitrege împrejurări timp de trei veacuri în toate Ţările Româneşti" (N. Cartojan) ar putea fi acceptată.

Corectată mai trebuie încă o afirmaţie eronată frecvent reiterată, potrivit căreia *Biblia de la Bucureşti* ar reprezenta un model de limbă literară românească veche („monument literar fără pereche" – N. Iorga) şi, implicit, fundamentul textual al limbii române literare moderne. Faptele ca atare indică de fapt altceva. Dacă se acceptă definiţia ştiinţifică a limbii literare, aceea de varietate exemplară a limbii naţionale, caracterizată prin acceptarea conştientă şi consensuală, de către toţi utilizatorii şi pe toate palierele (fonetic, morfologic, lexical, sintactic) a unor norme relativ stabile şi unitare, codificate în mod explicit sau cel puţin printr-un uz generalizat şi constant, se va constata că textul *Bibliei de la Bucureşti* nu satisface aproape deloc aceste exigenţe. Cercetările specialiştilor filologi au demonstrat de

Scanned with OKEN Scanner

mai multă vreme că, în această perspectivă, *Biblia de la Bucureşti* nu a putut fi un model de limbă literară. Simpla lectură atentă a textului ar arăta oricărui cititor avizat numeroase inconsecvenţe de natură grafico-fonetică (unul şi acelaşi cuvânt scris, adesea pe aceeaşi coloană, în mod diferit, accentuări diferite ale cuvintelor etc.), morfologică (variante diferite de plural la substantive, fluctuaţii mari în paradigma conjugării verbale) şi lexicale (coocurenţa elementelor lexicale nordice şi a celor sudice, mai multe forme de adaptare ale numelor proprii din bogata onomastică biblică etc.). Există, în epocă, alte texte, inclusiv bisericeşti, care se apropie mult mai mult decât *Biblia de la Bucureşti* de idealul exemplarităţii, unităţii şi normativităţii unei limbi literare. Acest aspect lingvistic compozit al *Bibliei de la Bucureşti* are două explicaţii principale. Este vorba mai întâi de una cu caracter general: limba română literară veche în sine prezenta un nivel scăzut de normativitate. A doua explicaţie este de ordin particular. Redactat mai întâi de un autor care cunoştea şi practica tradiţia literară moldovenească (Nicolae Milescu Spătarul), textul *Bibliei* a fost revizuit înainte de a fi tipărit de cărturari munteni (Radu şi Şerban Greceanu) şi „diortosit" în cele din urmă de un alt moldovean (Mitrofan, fost colaborator al lui Dosoftei la Iaşi, fost episcop de Huşi şi viitor episcop de Buzău); se mai adaugă, fapt deloc de neglijat, timpul relativ scurt pe care editorii de la Bucureşti l-au avut la dispoziţie pentru a-şi finaliza lucrarea. Aceste fapte conjuncturale cunoscute, precum şi lipsa unui „autocontrol", a unei preocupări conştientizate pentru întrebuinţarea unor norme lingvistice unice şi unitare, au condus la rezultatul care se poate constata: *Biblia de la Bucureşti* nu este unitară sub aspectul normelor literare. *Biblia de la Bucureşti* este considerată, în mod corect, o operă colectivă. Afirmând acest adevăr, mulţi dintre cei care se pronunţă despre acest monument al vechii culturi româneşti au în vedere un fel de efort colectiv şi anonim al tuturor generaţiilor de cărturari care au contribuit în vreun fel oarecare la traducerea şi punerea în circulaţie a textelor bisericeşti fundamentale. O altă eroare de apreciere se regăseşte la cei care pun pe seama fraţilor Greceni meritul principal în traducerea şi editarea primei versiuni româneşti integrale a *Sfintei Scripturi*. Pentru a clarifica această problematică, se cer prezentate pe scurt şi în mod sintetic împrejurările istorice concrete, succesiunea şi ponderea contribuţiei diferiţilor cărturari implicaţi, motivaţia, competenţele şi contribuţia celor mai importanţi dintre „autorii" *Bibliei de la 1688*. Primul aspect care trebuie evidenţiat este acela că *Biblia de la Bucureşti* nu a fost concepută şi realizată ca o carte bisericească în sensul restrâns al cuvântului, neavându-se nici un moment în vedere satisfacerea unor nevoi ale cultului liturgic. Pentru aceste nevoi, existau şi circulau deja de relativ multă vreme, cum s-a arătat mai sus, *Evangheliile*, *Apostolul* şi *Psaltirea*, unde pasajele vetero- sau neotestamentare erau selectate şi prezentate în succesiunea cerută de logica discursului liturgic. Existau de asemenea şi circulau cărţile de interpretare, de lămurire şi de edificare morală a credincioşilor, cea mai importantă dintre acestea fiind *Cazania* mitropolitului Varlaam al Moldovei, succesiv retipărită. Deceniile de la sfârşitul secolului al XVII-lea înregistrează chiar, atât în Moldova, cât şi în Ţara Românească, o intensă şi accelerată activitate de elaborare şi tipărire a textelor

Scanned with OKEN Scanner

liturgice fundamentale şi absolut necesare cultului şi vieţii bisericeşti curente (*Liturghierul*, *Molitvenicul*, *Triodul*, *Octoihul* etc.). Tipărirea integrală a Bibliei nu era o astfel de urgenţă şi nu se înscria în rândul priorităţilor unor ierarhi luminaţi şi învăţaţi precum mitropoliţii Dosoftei, al Moldovei şi Theodosie, al Ţării Româneşti. Realitatea istorică a faptelor arată că această sarcină de o enormă dificultate, dar şi aducătoare de prestigiu şi-au asumat-o câţiva dintre cei mai eruditi cărturari laici ai epocii, stimulaţi şi sprijiniţi de autoritatea politică supremă a Ţării Româneşti, voievodul Şerban Cantacuzino. Preocupat de consolidarea puterii politice personale, principele a văzut în gestul simbolic al editării *Sfintei Scripturi* în limba ţării pe care o stăpânea un prilej major de conturare şi afirmare a statutului de principe creştin luminat şi generos pe care îl viza în mod sistematic şi pe toate căile. Nu lipsită de importanţă în acest context este menţionarea faptului că, sub autoritatea şi cu sprijinul aceluiaşi Şerban Cantacuzino, se tipărea la Veneţia, în 1687, adică exact un an înaintea *Bibliei de la Bucureşti*, în condiţii editoriale superioare din punct de vedere calitativ, textul integral al *Bibliei* în limba greacă (*Septuaginta* şi *Noul Testament*). Corelate între ele, cele două evenimente editoriale vădesc în mod limpede ambiţia lui Şerban Cantacuzino de a marca şi legitima statura sa de lider politic al lumii ortodoxe balcanice şi deopotrivă a familiei sale, ca moştenitoare a tradiţiei imperiale bizantine. Urgenţa acestui imperativ politic explică în mare parte şi graba evidentă cu care Biblia a fost pregătită şi tipărită. În acest context, momentul *Bibliei de la Bucureşti* marchează şi declinul accentuat al limbii slavone, al cărei rol de „limbă suprapusă" este preluat de limba greacă. Cărturarii la a căror autoritate domnitorul a apelat pentru a-şi realiza proiectul sunt învăţaţi greci de prim rang, oaspeţi pe termen lung la Curtea domnească din Bucureşti, un Sevastos Kimenites, rector al Academiei Domneşti de la Bucureşti, sau un Ghermano Nissis, rector al Academiei Patriarhiei din Constantinopol. Cei însărcinaţi practic cu redactarea textului pentru tipar sunt însă tinerii boieri valahi Radu Greceanu (cca 1655–1725) şi Şerban Greceanu (m. cca 1710), ei înşişi literaţi talentaţi şi elenişti bine pregătiţi, după cum va dovedi activitatea lor ulterioară.

Redactată (probabil de Stolnicul Constantin Cantacuzino, fratele domnitorului) într-un stil matur şi precis, cu o retorică bogată şi nuanţată, cu abundente informaţii de istorie biblică, prefaţa semnată de voievod, care se adresează, în ordinea ierarhică medievală, tuturor supuşilor săi, „celor ce să află lăcuitori supt stăpînirea noastră, preasfinţitului mitropolit chir Theodosie, iubitorilor de Dumnezău episcopi, preacuvioşilor egumeni, smeriţilor preoţi, blagorodnicilor boiari şi tuturor celoralalţi pravoslavnici creştini", conţine date şi detalii precise care sprijină şi justifică interpretarea formulată mai sus. Despre transpunerea în limba poporului a „dumnezăieştii Scripturi" se vorbeşte ca despre o „cerească filosofie", un dar spiritual spre „folosul obştesc", pe care domnitorul este dator să îl facă supuşilor săi, „spre a noastră spăsenie şi spăseniia fratelui nostru" şi pentru a nu îngropa „talandul" care i-a fost dat, ci spre a-l spori şi împărţi „celor ce sînt supt ascultarea noastră". Evident în această prefaţă este şi faptul că mentalitatea evoluată, de orientare filologică şi umanist-creştină, a traducătorilor era cunoscută şi recunoscută ca atare şi dincolo de cercul foarte restrâns al cărturarilor, între altele fiind invocată autoritatea unui

Scanned with OKEN Scanner

cunoscut arhiereu grec al epocii, prezent la Bucureşti, reputat pentru erudiția sa: „Aceasta am făcut la tălmăcirea aceştii Sfinte Scripturi, făcînd multă nevoință şi destulă cheltuială, despre o parte puind dascali ştiuți foarte den limbă elinească, pre preaînțeleptul cel dentru dascali ales şi arhiereu Ghermano Nisis, şi, după petreacerea lui, pre alții care s-au întîmplat, şi despre altă parte ai noştri oameni ai locului, nu numai pedepsiți întru a noastră limbă, ce şi de limba elinească avînd ştiință ca să o tălmăcească, carii luînd lumină şi dentr-alte izvoade vechi şi alăturîndu-le cu cel elinesc al celor 70 de dascali, cu vrearea lui Dumnezău o au săvîrşit precum să veade. Şi măcară că la unele cuvinte să fie fost foarte cu nevoie tălmăcitorilor pentru strimtarea limbii româneşti, iară încăş având pildă pre tălmăcitorii latinilor şi sloveanilor, precum aceia aşa şi ai noştri le-au lăsat precum să citesc la cea elinească [...]. Şi spre aceasta m-am îndemnat ca să să dea la toți dumnezăiescul cuvînt, ştiind bine că Dumnezău au poruncit sfinților săi apostoli să propoveduiască pre făcătoriul de viață, cuvîntul său la toată zidirea, ca să nu rămîie cineva neluminat de strălucirea darului său, care vedem pănă în zioa de astăzi că n-au rămas nici un neam, nici o limbă [...] ca să nu citească întru a sa limbă dumnezăiasca Scriptură". Semnificațiile politice, culturale şi naționale ale evenimentului editorial patronat de Şerban Cantacuzino sunt încă şi mai explicit formulate în cea de a doua prefață a cărții, adresată voievodului şi semnată de „Dositheu, den mila lui Dumnezău patriarh al Sfintei cetăți Ierusalimului şi a toată Palistina". Faptul însuşi al semnării de către unul din capii proeminenți ai Bisericii Ortodoxe a acestui text encomiastic la adresa lui Şerban şi a familiei sale este elocvent pentru autoritatea de care acesta se bucura în lumea ortodoxă a momentului. Redactată mai mult ca sigur de către un „om al locului", probabil acelaşi Constantin Cantacuzino Stolnicul, această predoslovie conține, în seria argumentelor de justificare a legitimității transpunerii scrierilor sacre în limba vernaculară, o formulare subtilă a dimensiunii universale a unui act de cultură național, consacrat întregului popor român, din toate țările; căci, evocând în context exemplul împăratului Constantin, care a pus să se difuzeze *Sfânta Scriptură* printre bisericile din Constantinopol, sau al episcopului got Ulfila, care a transpus în limba poporului său o parte a *Bibliei*, prefațatorul arată că „mai vîrtos vreadnic de mii de laude eşti măriia ta, care la un norod întreg dai cuvîntul lui Dumnezău [...] ca să lumineaze celor den casă ai Besearicii noroade: rumânilor, moldovenilor şi ungrovlahilor".

Un alt aspect care trebuie subliniat ține de aceea că textul tipărit la Bucureşti în 1688, în scopurile detaliate mai sus, nu reprezintă de fapt traducerea fraților Greceni, cum s-a crezut multă vreme. Aceşti doi cărturari, aflați atunci la începutul carierei lor, se vor ilustra ulterior prin opere importante, cum ar fi transpunerea în româneşte a *Mărturisirii ortodoxe* a lui Petru Movilă, a *Mărgăritarelor* lui Ioan Gură-de-Aur şi a *Mineelor*. Fără a diminua astfel deloc meritele lor reale, trebuie însă spus că ei sunt în evenimentul cultural de la 1688 doar revizori ai unei tălmăciri integrale a *Vechiului Testament*, efectuată cu câteva decenii înainte de cunoscutul cărturar Nicolae Milescu Spătarul (1736–1708). Acest fapt este dovedit, pe lângă unele referiri indirecte din epocă, de existența unei alte versiuni româneşti

Scanned with OKEN Scanner

integrale a *Vechiului Testament*, păstrată într-un îngrijit manuscris, Ms. 45 de la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române. Copiat de un anume Dumitru din Câmpulung pentru mitropolitul Theodosie, probabil în anii 1686–1687, Ms. 45 conţine şi un „cuvînt înainte cătră cititori", redactat de către un cărturar anonim, cel care a revizuit versiunea primară a lui Milescu, care afirmă explicit că „o am scosu-o pre limba rumănească den izvodul lui Necolae cartea aceasta ce să chiamă Biblia". Acest cărturar anonim, identificat de N.A. Ursu în persoana mitropolitului Dosoftei (ajutat, la revizia textului, de unul sau mai mulţi dintre colaboratorii săi), descrie pe larg în ce au constat intervenţiile operate în manuscrisul iniţial al lui Milescu. Aflăm astfel că a fost urmată, în esenţă, metoda de lucru a lui Nicolae Milescu, inclusiv izvoarele acestuia: „Iară Nicolae, vrînd să aducă şi el cartea aceasta den elinie la rumănie, nefiind altă dată scoasă la rumănie, au socotit şi au ales un izvod carele-i mai ales decît toate altele, tipărit în Frangofort şi ales foarte bine pre limba elinească, şi dedesupt cu multe arătări şi cuvinte puse cum le-au tălmăcit alţii. [...] Zice el că pre lîngă izvodul acesta au avut şi izvodul slovenescu şi leteneşte şi au avut şi alt izvodu letenescu, ce au fost scos de curînd den limba jidovească, adecă den izvod jidovăscu [...]. Şi iară mărturiseaşte el de zice că de cel slovenescu nu s-au ţînut, că numai acest izvod iaste slovenescu, care acum să află tipărit la Ostrov [...]. Iară şi noi, pre lîngă izvodul lui Necolae am mai alăturat şi alte izvoade greceşti, pren care izvoade fost-au unul carele au fost tipărit la Englitera, ci şi acesta nu să potriviia cu cel de la Frangofort [...]. Apoi aflînd şi noi izvod grecescu, altul de ceale den Frangofort, dupre care au scris şi Necolae, am urmat aceluia pentru tocmirea soroacelor şi deplinirea cuvintelor şi întăritura oxiilor den cît am putut; [...] pentru căci izvodul lui Necolae, pentru degraba scriindu-l, n-au pus nici unile de aceastea, ci era pentru neîntocmirea lui foarte cu greu a să înţeleage vorba tălmăcirei şi abaterea cuvintelor".

Ceea ce a rezultat din această atentă revizuire reflectă, din punct de vedere lingvistic, cu relativă fidelitate şi consecvenţă, normele tradiţiei literare moldoveneşti. Refugiindu-se la Bucureşti în 1686, ca urmare a exilului forţat în Polonia al protectorului său, mitropolitul Dosoftei, Mitrofan, viitorul „diortositor" al *Bibliei de la Bucureşti*, a adus cu sine, probabil, şi textul lui Milescu revizuit, aşa cum apare el în Ms. 45. Este de asemenea foarte probabil ca acei „oameni ai locului" de la Bucureşti (între care fraţii Greceni trebuie să îşi fi asumat sarcinile de editare principale), presaţi de voievodul Şerban Cantacuzino, doritor să-şi vadă Biblia cât mai curând tipărită, au găsit foarte convenabil să preia textul traducerii lui Milescu, revizuindu-l încă o dată pe baza aceloraşi „izvoade" întrebuinţate şi de Spătar. Comparaţia dintre Ms. 45 şi *Biblia de la 1688* arată clar că avem de a face cu acelaşi text, dar substanţial revizuit. Sub presiunea timpului, editorii de la Bucureşti au renunţat însă, până la urmă, la indicarea bogatelor referinţe biblice, reţinute din izvoare (de Milescu sau de revizorul său moldovean) şi notate marginal în Ms. 45.

În concluzie, Milescu este traducătorul principal al *Bibliei de la Bucureşti*, tuturor celorlalţi cărturari, cunoscuţi sau încă anonimi, revenindu-le meritele de colaboratori şi revizori. Rămân încă neclare resorturile şi motivele pentru care tânărul cărturar Nicolae Milescu – traducerea *Vechiului Testament* a realizat-o la Istanbul, între anii 1661 şi 1664, pe când era reprezentant al domnitorului Grigore

Scanned with OKEN Scanner

Ghica al Țării Românești pe lângă Poarta Otomană – și-a asumat o sarcină atât de dificilă. Buna instrucție în limbile clasice, greacă, latină și slavonă, precum și în teologie și filosofie, pe care și-o dobândise anterior ca elev al Școlii Patriarhiei din Constantinopol, cultura și talentul nativ dovedite din plin prin scrierile ulterioare îl făceau persoana poate cea mai calificată între contemporani pentru un demers de asemenea amploare și dificultate. Încă nu se poate spune cu precizie dacă inițiativa îi aparține integral sau a lucrat „la porunca" cuiva. Obscure rămân, de asemenea, și împrejurările în care manusrisul manuscrisul său ograf a ajuns în Moldova.

Cât privește metoda de traducere asumată de Milescu și menținută și de revizorii săi succesivi, aceasta este cea literală („verbum a verbo"), cei mai mulți interpreți din epocă ai scrierilor sacre împărtășind în continuare convingerea medievală că fidelitatea față de litera *Sfintei Scripturi* este singura soluție convenabilă pentru evitarea erorilor. Problema izvoarelor folosite de Milescu și de colaboratorii succesivi la definitivarea lucrării pentru tipar este ilustrativă pentru orientarea umanistă a cărturarilor implicați în elaborarea *Bibliei de la București*. Din mențiunile clare făcute în prefețe reiese limpede că s-a optat ca bază pentru *Septuaginta*, vechea versiune grecească a cărților *Vechiului Testament*, legitimată de tradiția Bisericii Ortodoxe. Fapt semnificativ pentru relativa libertate de opțiune pe care și-o putea permite un cărturar laic, ediția folosită ca bază, *Septuaginta* tipărită la Frankfurt am Main în 1597 de câțiva reputați eleniști de orientare protestantă, a fost aleasă pentru renumele de temeinicie pe care și-l câștigase („izvod carele-i mai ales decît toate altele"). Din ediția amintită, Milescu a preluat integral și „sumarul", adică toate cărțile „deuterocanonice", inclusiv cărțile *Macabei III* și *Macabei IV* („Tratatul despre rațiunea dominantă"). Menținut și în versiunea tipărită la 1688 cu titlul *Pentru sângur țiitoriul gând*, acest tratat anonim de orientare stoică, compus la sfârșitul epocii elenistice, este socotit cel dintâi text cu caracter filosofic tipărit în limba română. Pe lângă referința principală, *Septuaginta*, Milescu și revizorii săi au făcut apel, pentru clarificarea unor pasaje obscure, la singura versiune integrală a *Bibliei* în slavonă, tipărită la Ostrog în Ucraina (1581), precum și la o ediție de largă circulație a *Vulgatei* latine, imprimată prima dată în 1565, la Anvers („cetatea Antverpiei"), de cunoscutul tipograf-editor Cristophorus Plantin, la alte ediții occidentale ale *Septuagintei*, între care ediția filologică a umanistului englez R. Daniel (Londra, 1653 sau Cambridge 1665). Pe masa de lucru a cărturarilor-traducători, amintite, dar nedefinite mai îndeaproape, s-au mai aflat unele traduceri renascentiste în limba latină ale originalelor ebraice. Se conturează așadar, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea românesc, un tip de atitudine cărturărească mai apropiat, prin asumarea unor principii ale interpretării critice și comparative a textului *Sfintei Scripturi*, de erudiția filologică modernă decât de simpla raportare literală la textul slavon tradițional a traducătorilor anteriori.

Aceste opțiuni de „strategie interpretativă" ale lui Milescu, asumate și de cei care i-au preluat și perfecționat versiunea, au fixat jaloanele tradiționale al abordării *Vechiului Testament* în tradiția biblică românească: includerea tuturor cărților deuterocanonice (cu excepția „Tratatului despre rațiunea dominantă", menținut

Scanned with OKEN Scanner

ulterior doar de Samuil Micu la 1795 şi de Filotei la 1854–1856), *Septuaginta* ca text de bază, apelul critic la versiunile altor tradiţii.

Referiri neîndoielnice la traducerea iniţială a lui Milescu („izvodul lui Necolae") se regăsesc în „cuvîntul înainte cătră cetitor" din fruntea unei a treia versiuni româneşti integrale a *Vechiului Testament*, datând din aceeaşi epocă şi păstrată de asemenea în manuscris (Ms. 4389 de la BAR), din care se reţin câteva pasaje interesante: „Nevoitu-ne-am a prepune această sfîntă şi de Dumnezeu suflată carte carea se cheamă Biblia, adecă toată cartea legii vechi şi cu toţi prorocii, pre limba rumănească, carea pînă acum într-această limbă a noastră rumănească nu foarte se-au aflat prepusă, fără numai un izvod scris cu mîna, pre care l-au fost prepus Nicolae, spatariul moldovean, dascal şi învăţat în limba elinească, carele l-au izvodit de pre izvodul elinesc ce se-au fost tipărit în Frangofort. Ce încă şi izvodul acesta pentru multa pripă a acelui prepuitoriu, care se-au grăbit curînd a şi tălmăci şi a şi scrie, aflatu-s-au multe greşale [...]. Şi am nevoit a prepune această carte a legii vechi carea se chiiamă Biblia, toată, cu toţi prorocii (că Leagea Noao, adecă Evanghelia şi celelalte cărţi ale apostolilor, toate, ce află multe pren bogate locuri, şi cu mîna scrise şi în tipariu date pre limba noastră, rumâneaşte, iar de această carte a Legii Vechi, noi, rumânii, foarte sîntem lipsiţi). Drept aceaea, alăturînd izvodul slovenesc carele au fost tipărit în Rusiia cea mică, în cetatea Ostrovului, şi izvodul lătinesc, care au fost tipărit în cetatea Antverpiei, şi acel izvod rumânesc, de care se spuse mai sus, aşa de pre dînsele cu multă socotinţă am prepus. Iar totuş mai mult ne-am ţinut de izvodul cel slovenesc şi de care am umblat mai aproape de dînsul". Paternitatea acestei noi versiuni manuscrise a fost atribuită de către N.A. Ursu lui Daniil Andrean Panoneanul, profesor de slavonă şi latină la Şcoala Domnească din Târgovişte şi autor al traducerii cunoscutei colecţii de texte canonice *Îndreptarea legii* (Târgovişte, 1652). Alcătuitorul traducerii întrebuinţează manuscrisul lui Milescu doar ca izvor auxiliar, ca text martor pentru *Septuaginta*, orientându-se în mod prioritar spre versiunea slavonă de la Ostrog (1581), confruntată atent şi cu *Vulgata* plantiniană. Deşi vădeşte în multe privinţe o calitate literară şi o inteligibilitate superioare versiunii lui Milescu, această traducere integrală a *Vechiului Testament* nu a fost luată în calcul de editorii bucureşteni de la 1688 (dacă o vor fi cunoscut), poate şi pentru faptul că, în plină expansiune a orientării către modelul lingvistic şi cultural grecesc, autorul acesteia se menţinea încă în cadrele slavonismului dominant în secolele anterioare.

Murind la 29 octombrie 1688, Şerban Cantacuzino nu a putut, probabil, să îşi vadă *Biblia* finalizată şi difuzată. Succesorul său, Constantin Brâncoveanu, se asociază şi el prestigioasei iniţiative, menţionându-şi numele pe foaia de titlu finală a cărţii, care a substituit-o, în unele tranşe ale tirajului, pe cea iniţială. Dintre relativ numeroasele exemplare păstrate până astăzi, semn că tirajul trebuie să fi fost considerabil, unele poartă însemnări ale unor personalităţi de primă mărime, precum mitropolitul Dosoftei sau Dimitrie Cantemir. Circulaţia şi receptarea *Bibliei de la Bucureşti* este o temă care merită să fie cercetată. În transcrieri interpretative şi în condiţii filologice, *Biblia de la Bucureşti* a fost reeditată în

Scanned with OKEN Scanner

epoca modernă de trei ori: într-o ediție jubiliară din 1988 de către Patriarhia Română (coord. I.C. Chițimia), în două volume, la Iași, în 2001–2001 (coord. Vasile Arvinte și Ioan Caproșu) și (împreună cu manuscrisele 45 și 4389, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Iași, 1988–2009, vol. I–VII, IX, coord.: Paul Miron, Vasile Arvinte, Al. Andriescu; editarea continuă).

Monumentala tipăritură de la 1688 instituie textul de referință al principalei filiere a tradiției biblice românești, cea care, din punct de vedere stilistic, se prezintă ca una dintre varietățile stilistice cele mai stabile ale stilului bisericesc românesc. Dacă se face abstracție de numeroasele inconsecvențe formale, la nivelul fonetic și la cel morfologic și se are în vedere doar nivelul mai general al stilului, afirmația lui G. Călinescu, după care *Biblia de la București* „este pentru limba română ceea ce este pentru cea germană *Biblia* lui Martin Luther", capătă temei.

Următoarea versiune integrală a *Bibliei* a fost oferită culturii române de un grup de clerici ai Bisericii Unite din Transilvania. Deși independentă din punct de vedere textual de *Biblia de la București*, ca și de tradiția *Septuagintei*, această versiune se menține în cadrele stilului bisericesc al vechii române literare și ale terminologiei biblico-teologice tradiționale. Inițiativa de a tălmăci din nou integral *Vechiul Testament*, împreună cu *Noul Testament*, aparține episcopului greco-catolic Petru Pavel Aaron. Resortul principal al inițiativei trebuie să fi fost de ordin confesional, urmărindu-se legitimarea definitivă și consolidarea Bisericii Române Unite cu Roma. Alegerea *Vulgatei* latine, versiunea catolică oficială, ca text de referință unic, îndreptățește o atare interpretare. Grupul de cărturari greco-catolici coordonat de Petru Pavel Aaron (Gherontie Cotorea, Atanasie Rednic, Silvestru Caliani, Petru Pop de Daia, Ioan Săcădate, Grigorie Maior) a realizat în aproximativ doi ani (1760–1761) o versiune fluentă și relativ clară. Rămasă inedită timp de peste două secole și conservată într-un manuscris păstrat la Blaj, această veche versiune românească a fost editată sub titlul *Biblia Vulgata*, în 2005, la Editura Academiei Române, cu un cuvânt-înainte de Eugen Simion, de un colectiv de filologi coordonat de Ioan Chindriș.

A doua ediție integrală a *Bibliei* în limba română, numită curent *Biblia de la Blaj* sau *Biblia lui Samuil Micu*, a fost publicată la Blaj în 1795 de către episcopul greco-catolic Ioan Bob. Masivul volum reprezintă rezultatul unei revizuiri atente efectuate de Samuil Micu (1745–1806) a textului tipărit la București în 1688. Cărturarul ardelean a efectuat nu doar o actualizare din punctul de vedere al normelor limbii literare, ci și o intervenție consistentă în textul *Bibliei de la București* (1688), clarificând, prin raportare constantă la Septuaginta, dar și la Vulgata, multe din pasajele obscure, eliminând multe regionalisme (moldovenisme sau muntenisme), ca și unele grecisme sau slavonisme, în favoarea unor creații lexicale interne care căpătaseră între timp răspândire în uzul literar. În rest, Samuil Micu a respectat numărul și succesiunea cărților biblice, menținând în sumarul ediției sale toate „apocrifele", inclusiv „Tratatul despre rațiunea dominantă" sau *Cartea a IV-a a Macabeilor*. Versiunea lui Samuil Micu a fost republicată, în condiții grafice de excepție, cu facsimilarea originalului, sub titlul *Biblia de la Blaj, 1795* la Roma, în anul 2000. În urma unor comparații textuale atente, se poate

Scanned with OKEN Scanner

afirma că tradiția textuală românească instituită de *Biblia de la Bucureşti*, trecută prin revizia profundă a lui Samuil Micu, s-a menținut intactă, în sensul că intervențiile „diortositorilor" succesivi au fost minore şi s-au limitat de cele mai multe ori la adaptări la nivelurile fonetic, morfologic şi sintactic; mai rar au fost operate înlocuiri ale unor cuvinte prin sinonime sau sintagme impuse de evoluția normelor limbii literare comune.

Următoarea ediție din filiera tradițională este cunoscută cu numele curent de *Biblia de la Petersburg* (1819). Tipărită la Petersburg, în Rusia, sub îngrijirea lui Gavriil Bănulescu-Bodoni, mitropolit de Chişinău, pentru românii din Basarabia, la cererea şi sub egida „Rosieneştii Soțietăți a Bibliei", această ediție reprezintă o reproducere fidelă, cu intervenții neglijabile, a *Bibliei de la Blaj* (1795), model indicat în mod explicit în prefață, prin formula „carea mai înainte s-au tipărit în Transilvanie". Este respectat „canonul alexandrin", incluzând cărțile biblice „deuterocanonice" ale *Vechiului Testament*, dar fără *Cartea a IV-a a Macabeilor*. Urmează apoi *Biblia de la Buzău* tipărită de Filotei, episcop de Buzău, în cinci volume, între anii 1854 şi 1856. După cum o spune cu onestitate editorul, este reprodusă întocmai, în grafia de tranziție a epocii, cu unele neînsemnate adaptări de natură lingvistică, *Biblia de la Blaj*. Această opțiune este afirmată explicit şi justificată, în *Procuvântare către dreptcredincioşii cititori*, vol. I, p. 5, astfel: „Dintre Bibliile tipărite în limba noastră, mai bine tălmăcită şi mai luminată la înțeles este cea de Blaj; pe aceasta şi noi am ales-o de a o retipări, însă mai îndreptată şi mai curățită de ziceri învechite acum şi obicinuite numai la frații noştri ardeleni". Ca şi Samuil Micu, Filotei urmează canonul alexandrin, tipărind toate cărțile „deuterocanonice" ale *Vechiului Testament*, inclusiv C*artea a IV-a a Macabeilor* („Tratatul despre rațiunea dominantă"), a cărui menținere este explicată, cu argumente de ordin cultural general, prin respectul față de tradiția locală: „Cartea aceasta nici Sf. Părinți nu o cunosc dumnezeiască, nici în toate Bibliile greceşti nu este, pentru aceea nici într-această Biblie n-am voit din nou a o tălmăci, ci precum se află în Biblia cea veche românească o am luat şi numai pentru aceea o am pus aici, că s-au aflat în cea veche românească, altmintrelea loc între cărțile *Sfintei Scripturi* nu poate să aibă; aşadar şi noi într-aceasta de acum retipărire am lăsat-o iarăşi fără altă tălmăcire, spre aducerea aminte de antica limbă vorbitoare română".

Biblia lui Şaguna (1856–1858) se încadrează şi ea, după cum indică limpede comparația textelor, în filiera tradițională definită mai sus. Inițiatorul, Andrei Şaguna (1809–1873), mai întâi episcop, iar apoi mitropolit ortodox al Ardealului, a ştiut să întrebuințeze cu succes încrederea deplină de care se bucura la Curtea de la Viena în scopul reînvierii şi reorganizării ortodoxiei în Transilvania. Tipărirea Bibliei reprezintă unul dintre jaloanele unui program cultural şi eclezial mai larg. În masivul volum (1160 de pagini), ilustrat, fapt neobişnuit pentru tradiția românească, cu 95 de gravuri (probabil opere ale lui Gustave Doré), textele biblice sunt tipărite pe două coloane, în grafia chirilică clasică. Într-o amplă introducere, Andrei Şaguna oferă cititorilor informații generale privitoare la istoria şi receptarea *Sfintei Scripturi*. Frecvent citat şi comentat de exegeți din unghiuri de vedere

Scanned with OKEN Scanner

diferite, adesea cu implicații confesional-polemice, textul introducerii lui Șaguna conține, între altele, afirmarea principiului legitimității unei unice tradiții textuale biblice în cadrul unei culturi naționale: „Limba Bibliei pentru un popor numai o dată se poate face; dacă s-au învins piedeca cea mare a traducerii și dacă poporul au primit limba aceea așa-zicând în însăși ființa sa, atunci următorii n-au de a mai face alta, ci numai a o reînnoi și îndrepta, așa cum ar fi reînnoit și îndreptat traducătorul cel dintâi al Bibliei, de ar fi trăit până în vremurile lor". Această afirmație, în aparență de bun-simț, a fost interpretată de unii exegeți ca semn al intenției lui Șaguna de a-și ascunde sursa reală, *Biblia de la Blaj*. Căci, menționând cu scrupulozitate și precizie în introducere toate versiunile românești anterioare, Șaguna omite tocmai ediția *Bibliei de la Blaj* (1795) a lui Samuil Micu, al cărei text îl retipărește de fapt, prin intermediul ediției de la Sankt Petersburg din 1819. În focul polemicii confesionale, acest act a putut fi calificat drept „un furt cinic, cel mai mare furt literar pe care l-a înregistrat cultura noastră în toate timpurile" (Ioan Chindriș).

Ultima ediție aflată în descendența directă a *Bibliei de la București* este *Biblia sinodală* din 1914. Revizuire ea însăși a *Bibliei de la Blaj* (prin intermediul *Bibliei de la Buzău* și a *Bibliei lui Șaguna*), efectuată, începând cu anul 1895, din inițiativa mitropolitului Iosif Gheorghian, de comisii succesive alcătuite din membri ai Sfântului Sinod, aceasta este prima versiune a Bibliei tipărită în grafie latină și autorizată oficial de Biserica Ortodoxă Română. Intervențiile în text sunt destul de consistente, și totuși nesemnificative în raport cu *Biblia de la Blaj*. Această versiune, pusă sub patronajul Regelui Carol I, s-a bucurat de prețuirea și încrederea unor reputați cărturari ortodocși, precum Dumitru Stăniloae, Dumitru Fecioru și Bartolomeu Anania, care au considerat-o drept ultima ediție românească reflectând cu fidelitate *Septuaginta*.

În perioada interbelică, larga răspândire și intensa circulație a „bibliilor britanice", și în special a versiunii lui D. Cornilescu (v. mai jos), nu doar în comunitățile neoprotestante, au atras atenția oficialilor Bisericii Ortodoxe asupra necesității unei „acomodări" a stilului biblic tradițional la cerințele modernității. Se inițiază astfel o lungă perioadă de tatonări, incertitudini și polemici surde cu privire la realizarea unei versiuni biblice „recepte" a Bisercii Ortodoxe, nefinalizată încă nici până astăzi. Sub patronajul Regelui Carol I, la inițiativa Patriarhului Miron Cristea și cu aprobarea Sinodului BOR, în 1936 se publică o versiune a *Sfintelor Scripturi* „tradusă după textul grecesc al *Septuagintei*, confruntat cu cel ebraic". Este prima dată în lunga istorie a traducerilor biblice în română când originalele ebraice sunt recunoscute ca legitime, fapt care reprezintă o încercare de a schimba mentalitatea neîmpărtășită de clerul ortodox de orientare mai conservatoare. Precedat de un amplu *Cuvânt-înainte* semnat de Patriarhul Miron Cristea, discursul biblic se menține din punct de vedere stilistic în cadrele tradiționale, dar reprezintă, evident, o desprindere de versiunile anterioare. Autorii versiunii sunt teologii Nicodim Munteanu (1864–1948), Vasile Radu (1887–1940) și Gala Galaction (1879–1961), care au propus, pentru *Vechiul Testament*, practic, o nouă versiune, pornind de la *Septuaginta*. Acesta este textul de la care pornesc în principiu, cu revizuiri și adaptări la normele ortografice, fonetice și morfologice, succesivele „ediții sinodale" moderne.

Scanned with OKEN Scanner

Poziţia cea mai avansată în direcţia apropierii de „izvoarele ebraice primare" este reprezentată de aşa-numita „*Biblie* a lui Radu–Galaction". Tipărită la Editura Fundaţiilor Regale, în 1938 şi retipărită, într-o a doua ediţie, în 1939, versiunea Radu–Galaction este precedată de o prefaţă dedicatorie către regele Carol al II-lea a traducătorilor, preoţii Vasile Radu şi Gala Galaction. Conţinând diferenţe majore faţă de textul din 1936, noua versiune se raportează, pentru *Vechiul Testament*, direct la *Biblia* ebraică, ambii traducători fiind cunoscuţi nu doar ca ebraişti, ci şi ca simpatizanţi ai iudaismului. Această nouă orientare este justificată de cei doi traducători prin necesitatea ca ortodocşii să aibă textul „ebraic" drept referinţă comună pentru respingerea activităţilor prozelitiste ale neoprotestanţilor. Sumarul include totuşi toate cele 14 cărţi „necanonice" sau „deuterocanonice" inexistente în canonul ebraic al *Vechiului Testament* şi neluate în seamă de protestanţi şi neoprotestanţi. Receptată cu entuziasm ca un eveniment literar de primă mărime de publicul laic, versiunea Radu–Galaction a fost primită cu reticenţă şi chiar cu ostilitate în mediile bisericeşti, lucru constatat cu amărăciune de Gala Galaction însuşi două decenii mai târziu: „Traducerea Sfintei Scripturi este una din cele mai evidente minuni pe care Providenţa m-a învrednicit să le văd în viaţa mea [...]. Multă vreme, nu-mi venea să cred că sînt în faţa unei realităţi: luam cartea, o cercetam, o răsfoiam şi găseam în ea cuvintele şi ritmul frazei mele [...]. După cum a fost cu toată literatura mea, tot aşa şi cu *Sfinta Scriptură*: am ridicat împotrivă-mi – ca altădată Fericitul Ieronim – noian de duşmănii, văzute şi nevăzute, mărturisite şi nemărturisite" (Gala Galaction, *Mărturie literară*, în *Opere alese*, vol. II, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, 1958, p. 23). Nemulţumit de aceste iniţiative intelectualiste mai mult sau mai puţin „suspecte", Sinodul BOR face demersuri repetate, din ce în ce mai dificile în deceniile dictaturii comuniste, de a pune în circulaţie versiuni autorizate, adecvate din punct de vedere stilistic, dar conforme cu tradiţia şi cu textele liturgice. O primă încercare o face în acest sens Nicodim Munteanu, devenit în 1938 Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române. În 1944, acesta face să apară, sub autoritatea Sinodului, o versiune biblică în care reia ediţia din 1936, înlocuind cu versiuni proprii majoritatea traducerilor celorlalţi doi colaboratori iniţiali. Următoarea ediţie sinodală va fi tipărită, din iniţiativa Patriarhului Iustinian, abia în anul 1968 şi conţine textul tradiţional, „diortosit" de o comisie de teologi ortodocşi alcătuită din Ioan Gagiu, Teodor M. Popescu, Dumitru Radu. Astfel de versiuni „diortosite" conţin şi următoarele ediţii sinodale (1972, 1982, 1990 etc.). Un loc special în cadrul filierei tradiţionale a receptării în limba română a *Sfintei Scripturi* îl ocupă *Biblia „Anania"*, publicată în anul 2000 de Bartolomeu Anania, pe atunci Mitropolit al Clujului, Albei, Crişanei şi Maramureşului. Rezultat dintr-o critică radicală a tradiţiei textuale anterioare, această ediţie reprezintă, în fapt, o nouă versiune şi, din punct de vedere stilistic, o „versiune de autor". De remarcat sunt accentuata orientare către „expresivitatea beletristică" şi o marcată apropiere de limba vorbită. Iniţiativa este proclamată de traducător, cunoscut scriitor (Valeriu Anania), o întoarcere la *Septuaginta* ca referinţă unică, menită să amendeze versiunile „mixte" (Septuaginta, împreună cu textul ebraic-masoretic) tipărite de Patriarhia Română în ultimele decenii,

Scanned with OKEN Scanner

influențate toate de traducerea Radu–Galaction. Calificată prin sintagma ambiguă „ediție jubiliară a Sfântului Sinod", versiunea Anania este acceptată de BOR, dar nu declarată ediție oficială.

Cea mai recentă transpunere în limba română a originalelor grecești ale cărților biblice ale *Vechiului Testament* o reprezintă *Septuaginta* (vol. I–VII, 2004–2010). Realizată în cadrul Colegiului „Noua Europă" din București (director: Andrei Pleșu) de un grup de filologi clasicişti, seria reprezintă o traducere integral nouă, pe baze filologice, pornind de la ediţiile critice cele mai recente ale *Septuagintei* (Rahlfs şi Ziegler). Traducerea cărţilor biblice este însoţită de largi comentarii (teologice, istorice, textologice, filologice, traductologice, de istoria religiilor şi arheologie biblică etc.), iar orientarea stilistică rămâne cea tradiţională.

Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se înregistrează încercări de abordare şi de transpunere a *Sfintei Scripturi* exterioare sferei cultural-confesionale tradiţionale şi inovatoare din punct de vedere stilistic şi lingvistic. Se conturează astfel în sânul tradiţiei biblice româneşti o filieră nouă şi inovatoare, distinctă şi adesea contrarie filierei conservatoare principale. Fără a mai menţiona nenumăratele ediţii ale *Noului Testament* şi *Psalmilor*, tipărite de regulă în scopuri cultuale explicite de diferitele confesiuni creştine care se exprimă în limba română, sunt de amintit doar versiunile biblice mai semnificative din punct de vedere cultural şi literar.

Biblia lui Heliade (1859) reprezintă prima încercare de a traduce în româneşte *Sfânta Scriptură* iniţiată şi întreprinsă de un intelectual laic în afara Bisericii. Aflat în exil la Paris, marele scriitor şi mentor naţional Ion Heliade Rădulescu (1800–1872) a decis să îşi continue misiunea militant-mesianică de emancipare spirituală a naţiunii, dedicându-şi o mare parte din timp şi din energiile creatoare traducerii şi comentării Bibliei. Pornind de la originalul grecesc al *Septuagintei* (publicat în 1843, la Atena), Heliade o rupe programatic şi total cu tradiţia stilului biblic românesc, propunând o metodă de transpunere foarte personală, caracterizată prin importul masiv de elemente neologice din greacă şi latină, menite să înlocuiască integral termenii tradiţionali, cei mai mulţi de coloratură slavonă. Nu se ştie dacă Heliade a tradus Biblia în întregime. Volumul publicat (272 pagini) cuprinde cărţile biblice denumite de traducător *Genese*, *Exodu*, *Leviticu*, *Numerii*, *Deuteronomiu*, *Jesus filiul lui Navè*, *Judici*, *Ruth* şi *A regilor* (doar cap. I şi II). În paralel, la aceeaşi editură şi în acelaşi an, Heliade a publicat şi *Biblicele, sau notiţii istorice, filosofice, religioase şi politice asupra Bibliei.* Geniul inventiv heliadesc se manifestă, atât în textul traducerii, cât şi în comentarii, în deplinătatea sa, abundenţa creaţiilor neologistice, împreună cu siguranţa şi o anumită coerenţă internă a discursului conferind versiunii o stranie forţă artistică ce ţine mai degrabă de autonomia limbajului poetic decât de rigorile stilului biblic. Ca eşantion, pot fi reproduce primele trei versete din *Cartea Facerii*, cu grafia latinizantă a originalului: „În început creó Dumneḑeu cerul şi terr'a. Iar terr'a erà neveḑută şi informă, şi întunerec peste abysu, şi spiritul lui Dumneḑeu se purtà peste ape". Apariţia la Paris a acestei lucrări a fost primită cu multă reticenţă în mediile ecleziastice din ţară. Noutatea absolută a stilului, ineditul discursului şi orientarea către un etimologism extrem au declanşat chiar o dură reacţie de

Scanned with OKEN Scanner

respingere din partea lui Andrei Şaguna. Asumându-şi riscul de a părea ultraconservator într-un moment când orientările latinizant-modernizante dominau cu autoritate mentalitatea publică românească, iar popularitatea şi autoritatea lui Heliade se menţineau încă aproape intacte, mitropolitul de la Sibiu va respinge radical noua iniţiativă, reproşând traducătorului lipsa oricărei competenţe în raport cu *Sfânta Scriptură*. Între cele două personalităţi proeminente a izbucnit o polemică dură, cu replici succesive, publicate în „Telegraful român" de la Sibiu (Şaguna) şi „Naţionalul" bucureştean (Heliade). Printre imprecaţii şi calificări depreciative reciproce, unele la limita injuriei, se definesc două poziţii în aparenţă opuse şi ireconciliabile în raport cu abordarea interpretativă şi traducerea *Sfintelor Scripturi*. Prima este cea ilustrată de Şaguna, după care traducerea şi interpretarea Bibliei nu pot fi întreprinse în afara autorităţii Bisericii, singura care deţine vocaţia canonică şi cadrul legitimant al Tradiţiei. Pentru Heliade, dimpotrivă, competenţa filologică, cunoaşterea limbii greceşti şi erudiţia sunt criteriile care trebuie îndeplinite prioritar pentru a putea aborda textele sacre. În plus, cu orgoliul reţinut al celui privit de o întreagă generaţie ca un legislator al limbii literare, Heliade invocă deopotrivă, ca factor justificator al iniţiativei sale, şi talentul literar pe care l-a dovedit o viaţă întreagă.

Biblia lui Aristia, tipărită la Bucureşti în 1859, „cu cheltuiala Societati Ierografice Bretanice si Streine spre propagarea Sfintului cuvintŭ in Bretania si la alte natiuni", pare să fie prima ediţie în limba română finanţată de societatea britanică. În cele 156 de pagini ale sale, volumul conţine doar trei cărţi biblice, *Genesis*, *Isaia* şi *Psalmi*. Grec de origine şi adept, în chestiunile de limbă literară, al lui Ion Heliade Rădulescu, autorul traducerii, Constantin Aristia (1800–1880), a fost profesor de greacă şi de artă dramatică, poet, publicist, actor şi harnic traducător din greacă şi din italiană. Spre deosebire de foaia de gardă, scrisă integral într-o grafie latină etimologică, textul propriu-zis este cules în grafie mixtă, chirilico-latină. Este un experiment, versiunea fiind plină de neologisme latino-romanice şi de creaţii lexicale spontane, unele explicate prin note de subsol. Iată, spre exemplificare, în transcriere, primele două versete din *Cartea Facerii*: „În începutŭ a făcutŭ Dumnezeu cerulŭ şi pămîntulŭ. Şi pămîntulŭ era neformatŭ şi desertŭ; şi întunerecŭ pre faţa abissului; şi spiritulŭ lui Dumnezeu se purta pre de supra apelorŭ". În note de subsol, cuvintele *desert*, *abisssŭ* şi *spirit*, propuse de traducător, sunt glosate prin echivalentele general acceptate de uzul biblic tradiţional *pustiu*, *adîncime fără fund* şi, respectiv, *duh*.

Un alt experiment filologic interesant este tentativa lui Timotei Cipariu (1805–1887) de a transpune într-un limbaj etimologizant *Biblia de la Bucureşti* în integralitatea ei. Încheiat de marele filolog de orientare latinistă în anul 1870 şi rămas în manuscris, în trei volume masive aflate la Filiala din Cluj a Bibliotecii Academiei Române, acest text ciparian va fi editat de un grup de cercetători clujeni.

Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, Societatea Biblică Britanică începea să activeze şi în România, arătându-se interesată să publice versiuni în limba română ale Bibliei. Întemeiată în 1804 la Londra, Societatea Biblică Britanică finanţa, potrivit unei decizii proprii din 1826, tipărirea de *Biblii* în diferite limbi, dar respectând „canonul palestinian" (adică fără „cărţile deuterocanonice" sau „bune

Scanned with OKEN Scanner

de citit"), adoptat, pe urmele lui Luther, și de cultele neoprotestante. Acest fapt reducea marja de dialog cu mediile bisericești ortodoxe oficiale, atașate prin tradiție *Septuagintei* și „canonului alexandrin", care includea cărțile deuterocanonice cunoscute. În consecință, în vederile Societății au intrat și au fost publicate o serie întreagă de ediții biblice întocmite în afara Bisericii Ortodoxe. Deoarece *Bibliile* „britanice" sunt lipsite de regulă de introduceri sau de alte indicații, iar numele traducătorilor nu sunt de obicei menționate, istoria lor este relativ greu de urmărit și de reconstruit. Ceea ce se știe din surse istorice secundare este că, începând cu 1860, în Principatele Unite au activat mai mulți agenți ai Societății Biblice Britanice, între care cel mai activ a fost Alexander Thomson. Acesta a căutat colaboratori diverși în mediile academice ieșene, ca traducători fiind pomeniți, între alții, Mihail Vitlimescu și Ieronim Voruslan (ambii, evrei convertiți la creștinism), Vasile Palade (m. 1916, profesor la Liceul Național din Iași), Clement Nicolau (profesor la Seminarul „Veniamin"), Petre Gârboviceanu (1862–1934, profesor de filosofie și pedagogie). Din documentele Societății reiese că, între cei care au lucrat succesiv sau simultan la traducerea diferitelor cărți biblice cuprinse în primele ediții britanice s-au numărat și câțiva teologi ortodocși cunoscuți, cum au fost Nifon Bălășescu (1806–1880), Ghenadie Țeposu (1813–1877), Constantin Erbiceanu (1838–1913) sau Nicolae Nitzulescu (1837–1904), care au preferat să nu li se menționeze numele. Ultimul dintre cei amintiți a realizat și o serie de versiuni biblice personale (*Noul Testament* din 1897, retipărit în 1904, 1906 și 1910, *Biblia* integrală în 1906), care s-au bucurat de popularitate printre neoprotestanții români până la apariția traducerii lui Dumitru Cornilescu. Tipărirea acestor texte cu grafia etimologizant-latinistă a epocii se explică prin respectarea autorității nou întemeiatei Academii Române, dominată în epocă de curentul etimologist. Aceeași explicație trebuie acceptată și pentru numărul relativ mare de neologisme latino-romanice introduse de traducători, care pornesc totuși, adesea, după cum se poate constata prin comparația versiunilor, de la tradiția textuală principală (prin intermediul edițiilor Filotei și Șaguna). Trebuie menționat de altfel că inclusiv cărțile bisericești de cult, publicate sub autoritatea Bisericii Ortodoxe, prezentau în anii 1870–1890, anii de maximă influență a etimologismului în Academia Română, aceleași caracteristici grafice și lingvistice latinizante. Ca izvoare, traducătorii par să fi folosit, alături de versiunile biblice românești tradiționale, originalele ebraice, dar și versiuni franțuzești (în special Segond), englezești sau germane. Retipărit de câteva ori, cu unele diferențe de la o ediție la alta, textul *Bibliei* „britanice" a fost asumat, până la apariția versiunii lui Dumitru Cornilescu, de diferitele culte neoprotestante, aflate în expansiune, fiind privit, și din acest motiv, cu multă reticență în mediile ortodoxe. Prima ediție din această serie a apărut la Iași, cuprinzând, în două tomuri, *Pentateuhul*, *Iosua*, *Judecătorii* și *Rut* (tomul I, 1865), și, respectiv, *Samuel I*, *Samuel II*, *Regii I*, *Regii II*, *Cronica I*, *Cronica II*, *Ezra*, *Neemia*, *Ester*, *Iov* și *Psalmii* (tomul al II-lea, 1867). Iată, în ortografia latinizantă originală, primele trei versete ale *Sfintei Scripturi*: „La început creâ Dumneḑeŭ ceriul și pâmêntul. Și pâmêntul era neformat și deșert; și Spiritul lui Dumneḑeŭ se purta pre deasupra apei". Adaptând constant textul la normele ortografice și

Scanned with OKEN Scanner

morfologice ale Academiei Române, Societatea Biblică Britanică a reeditat textul respectiv în 1873 (la Pesta), în 1874 (din nou la Iaşi), în 1911 şi 1921 (la Bucureşti).

Un loc special în tradiţia biblică românească îl ocupă traducerea denumită curent *Biblia lui Cornilescu*, probabil cea mai răspândită versiune în limba română a Bibliei. După studii de teologie ortodoxă la Universitatea din Bucureşti, finalizate în cele din urmă cu hirotonirea sa ca preot, Dumitru Cornilescu (1891–1975) s-a dedicat exclusiv, începând cu 1916, traducerii în română a Bibliei. Sprijinit financiar de prinţesa Rallu Callimachi şi adăpostit la moşia acesteia de la Stânceşti-Botoşani, tânărul teolog a reuşit să finalizeze şi să publice, sub auspiciile Societăţii Biblice Britanice, în anul 1920 *Psaltirea*, iar în 1921 *Noul Testament*, urmat, în acelaşi an, de o versiune integrală a Bibliei. Din punct de vedere stilistic şi al expresiei lingvistice propriu-zise, versiunea Cornilescu se menţine în cadrele stilului biblic românesc tradiţional. Nu se cunosc prea multe despre tehnicile de traducere, stilul de lucru şi despre izvoarele întrebuinţate de Cornilescu, dar rezultatele muncii sale atestă o bună competenţă în limbile greacă şi ebraică, precum şi stăpânirea limbilor germană, franceză şi engleză. Bucurându-se iniţial de o primire foarte favorabilă, inclusiv din partea multor reprezentanţi ai Bisericii Ortodoxe, noua versiune a trezit însă în curând mari suspiciuni, datorită mai ales faptului că, respectând canonul „palestinian" (fără cărţile necanonice) impus de Societatea Britanică, a fost adoptată rapid ca „textus receptus" de toate cultele neoprotestante româneşti (baptişti, penticostali, adventişti). Supus unor critici acerbe şi acuzelor de sectarism, Dumitru Cornilescu a plecat definitiv din ţară în anul 1923, sfătuit, se pare, în acest sens de însuşi Patriarhul Miron Cristea. A trăit cea mai mare parte a vieţii în Elveţia, în semianonimat, impunându-se totuşi, ca predicator şi traducător, drept o personalitate simbolică majoră a universului neoprotestant românesc. Ediţia a doua, revizuită, a traducerii sale (*Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament*, Bucureşti, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia şi Străinătate, 1926) a fost retipărită de zeci de ori, în tiraje de sute de mii de exemplare, distribuite de multe ori gratuit nu doar în mediile neoprotestante, unde este socotită drept versiune de referinţă.

Tradiţia biblică românească reprezintă un câmp de cercetare vast şi divers, aflat încă la începuturile explorării sale. Perspectivele de cercetare sunt multiple şi complementare. În jurul şi pe baza abordării filologice, s-ar putea deschide în viitor căi de cunoaştere interdisciplinară, pe care s-ar putea înscrie, în colaborare, teologi, istorici (ai culturii, ai artelor sau ai mentalităţilor), traductologi, antropologi, etnologi, informaticieni şi filosofi. În stadiul actual al cunoaşterii, sarcina principală revine filologilor, care ar trebui să îşi canalizeze eforturile în două direcţii principale. Ar fi vorba mai întâi de reeditarea ştiinţifică a tuturor vechilor versiuni ale Bibliei în limba română, în special a celor tipărite în grafie chirilică sau în grafie de tranziţie, devenite greu accesibile specialiştilor fără pregătire filologică specială. Întrucât această operaţie ar necesita decenii întregi de muncă migăloasă sau colective întregi de cercetători, s-ar putea începe prin „digitalizarea" textelor şi punerea lor în circulaţie printre specialişti în această formă comodă şi economicoasă. O a doua direcţie de preocupări ar putea fi canalizată spre realizarea

Scanned with OKEN Scanner

unor instrumente de lucru necesare studiilor interdisciplinare ulterioare, între care prioritate ar avea realizarea unei concordanțe biblice între *Septuaginta* și principalele versiuni românești ale *Vechiului Testament* și a unui dicționar istoric greco-român al *Noului Testament*. O viitoare istorie a tradiției biblice românești ar trebui precedată de studii cu caracter monografic asupra unor probleme specifice precum relațiile textuale dintre diferitele ediții, scopurile, resorturile și mijloacele avute la dispoziție de cărturarii angajați, originalele, metoda de traducere și sursele auxiliare folosite, tipologia tehnicilor de traducere, circulația în epoci diferite a textelor biblice, motivațiile și constrângerile confesionale, culturale și politice ale diferitelor versiuni. Componentele tradiției biblice le stau la dispoziție filologilor ca text-martor ideal pentru studiul sistematic al dinamicii evolutive a normelor limbii literare (fonetice, morfologice, sintactice, lexicale). Inventarierea și interpretarea lexicului biblic specific (grecisme, slavonisme, ebraisme, latinisme), ca și a inovațiilor din domeniul semantic (expresii, sintagme, sensuri de origine biblică) sunt și ele câmpuri de cercetare fertile și interesante, și tot astfel onomastica biblică (teonime, antroponime, toponime, etnonime, horonime, hidronime), dimensiune deloc abordată până acum de filologii români. Lipsește de asemenea o abordare monografică a evoluției varietății biblice a stilului bisericesc românesc, studiat fie în sine, fie în corelație cu celelalte două varietăți, cea liturgică și cea teologică. Un domeniu încă neexplorat este, în fine, cel al referințelor biblice în literatura română.

BIBLIOGRAFIE

a. Ediții

Biblia ádecă Dumnezeiasca Scriptură a ceii Vechi și ale ceii Noao Leage, toate care s-au tălmăcit dupre limba elinească spre înțelegerea limbii rumâneși, cu porunca preabunului Domn Ioan Șărban Cantacozino Basarabă Voievod [...], Bucureşti, 1688 [ed. moderne: *Bibliia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament* [...], Bucureşti, Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988 (*Cuvânt-înainte*: Teoctist, patriarh al BOR; coordonatori: I.C. Chițimia, Mihai Moraru; revizuire: I.C. Chițimia, Alexandru Ciurea, Mariana Costinescu, Magdalena Georgescu, Mihai Mitu, Alexandra Moraru, Pandele Olteanu, Dan Simonescu, Florentina Zgraon; transcrieri: Teodor Bodogae, Valentin Chelaru, I.C. Chițimia, Alexandru Ciurea, Mariana Costinescu, Anca Cristina Gherman, Ecaterina Ionașcu, Zamfira Mihail, Aurelia Mihailovici, Ion Radu Mircea, Mihai Mitu, Alexandra Moraru, Mihai Moraru, Pandele Olteanu, Dan Simonescu, Florentina Zgraon); *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, I–VII, XI, Iași, 1988–2008 (coord.: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Gabriela Haja, Paul Miron; introduceri, transcrieri, indice, comentarii: Tamara Adoamnei, Mădălina Andronic, Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Ileana Câmpean, Eugenia Dima, Cornel Dimitriu, Mioara Dragomir, I.A. Florea, Doina Grecu, Gabriela Haja, Elsa Lüder, Gustavo Adolfo Loria Rivel, Paul Miron, Alexandra Moraru, Mihai Moraru, Eugen Munteanu, Adrian Muraru, Veronica Olariu, Mircea Roșian, Elena Tamba Dănilă, Stela Toma, Marietta Ujică, Petru Zugun; consultanți: Eugen Munteanu, N.A. Ursu).

Biblia de la București (1688), I–II, îngrijire editorială: Vasile Arvinte și Ioan Caproșu; transcrieri: Alexandru Gafton, Laura Manea, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2001.

Biblia Vulgata (1760–1761), prefață de Eugen Simion; editor coordonator: Ioan Chindriș; coordonare filologică: Niculina Iacob; transcrieri: Elena Ardeleanu, Mircea Remus Birtz, Ioan Chindriș,

Scanned with OKEN Scanner

Elena Comşulea, Florica Nuţiu, Doina Grecu, Elena Mihu, Vasile Rus, Valentina Şerban; revizie: Elena Ardeleanu, Elena Comşulea, Doina Grecu, Valentina Şerban; indici de cuvinte: Niculina Iacob, Ioan Chindriş; notă asupra ediţiei: Elena Ardeleanu, Ioan Chindriş, Elena Comşulea, Doina Grecu, Valentina Şerban; concordanţa numelor: Mircea Remus Birtz, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005.

Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi şi a ceii Noao, care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înţălesul limbii româneşti [...], Blaj, 1795 [ed. modernă: *Biblia de la Blaj, 1795*, ediţie jubiliară, Roma, Tipografia Vaticana, 2000 (*Precuvântare:* Lucian Mureşan; *Cuvânt introductiv*: Camil Mureşan; edit. coord.: Ioan Chindriş, coord. filol.: Eugen Pavel; studii: Ioan Chindriş, Eugen Pavel; transcrieri: Elena Ardeleanu, Ioan Chindriş, Nicolae Edroiu, Elena Mihu, Florica Nuţiu, Dora Pavel, Eugen Pavel, Şerban Turcuş, Veronica Turcuş; concordanţa numelor proprii: Sidonia Puiu; glosar: Elena Comşulea, Valentina Şerban, Sabina Teiuş)].

Bibliia, ádecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi şi a ceii noao [...], Sanktpeterburg, 1819.

Biblia sau Testamentul Vechiu şi Nou [...], *prin binecuvântarea* [...] *iubitorului de Dumnezeu Episcop al sfintei Episcopii Buzăul, D.D. Filoteiu*, I–V, Buzău, 1854–1856.

Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii cei vechi şi a cei noao [...], *tipărită* [...] *subt privegherea şi cu binecuvântarea excelenţiei sale, prea sfinţitului domn Andreiu, Baron de Şaguna*, Sibiu, 1856–1858.

Biblia Sacra que coprinde Vechiul si Noul Testament dupŏ quei septedeci, tradusa din hellenesce dupo editia typarita in Athene 1843 sub preveghierea Synodului sacru al Helladei de I. Heliade R., Paris, in typographia lui E. Voitelain si comp., 1859.

Biblia sacra din ultima editiune ellenica recorrectata supra ebraiciloru arhetipi, tradusa de K. Aristias, Bucuresci, cu cheltuiala Societati lerografice Bretanice si Streine spre propagarea Sfintului cuvintŭ in Bretania si la alte natiuni, 1859.

Sânta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament. Tradusă şi publicată de Societatea Biblică Britanică şi Străină, Iaşi, 1867.

Sânta Scriptură a Vechiului şi a Noului Testamentu. Ediţiune nouă revăzută după texturile originale şi publicată de Societatea Biblică pentru Britania şi Străinătate, Pesta, 1873.

Sănta Scriptură a Vechiului şi a Noului Testamentu. Ediţiune nouă, revăzută după tecsturile originale şi publicată de Societatea Biblică pentru Britania şi Străinătate, Iaşi, 1874.

Sfânta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament. Tipărită cu spesele Societăţii Biblice Britanice şi Străine, Bucureşti, 1911.

Biblia adecă dumnezeeasca Scriptură a legii Vechi şi a Celei Nouă, tipărită în zilele majestăţii sale Carol I, regele României [...], Ediţia Sfântului Sinod, Bucureşti, 1914.

Sfânta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament. Ediţiune nouă revizuită după testurile originale şi publicată de Societatea Biblică pentru Britania şi Străinătate, Bucureşti, 1921.

Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament, Bucureşti, Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia şi Străinătate, 1921 [traducere de D. Cornilescu, ed. a II-a, 1926].

Sfânta Scriptură, tradusă după textul grecesc al Septuagintei, confruntat cu cel ebraic. În vremea domniei Majestăţii sale Carol II, regele românilor, din îndemnul şi cu purtarea de grijă a înalt prea sfinţitului dr. Miron Cristea, patriarhul României, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, 1936.

Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament, tradusă după textele originale ebraice şi greceşti de preoţii profesori Vasile Radu şi Gala Galaction, din înalta iniţiativă a Majestăţii sale Regelui Carol II, Editura Fundaţiilor Regale, Bucureşti, 1938 (ed. a II-a, 1939).

Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament [traducere de Nicodim Munteanu], Bucureşti, 1944.

Biblia sau Sfânta Scriptură, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1968 [revizuire efectuată de Ioan Gagiu, Teodor M. Popescu, Dumitru Radu].

Biblia sau Sfânta Scriptură, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982 [revizie de Constantin Corniţescu, Ioan Muncea, Nicolae Petrescu şi Dumitru Radu].

Scanned with OKEN Scanner

Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod [...]. *Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000.

Septuaginta, I–VII, Iași, Editura Polirom, 2004–2010 [coord: Cristian Bădiliță, Francisca Bălțăceanu, Monica Broșteanu; traducători: Cristian Bădiliță, Ion Pătrulescu, Ioana Costa, Eugen Munteanu, Mihai Moraru, Florica Bechet, Alexandra Moraru, Cristina Costena Rogobete, Francisca Bălțăceanu, Gheorghe Ceaușescu, Vichi Dumitriu, Ștefania Ferchedău, Theodor Georgescu, Octavian Gordon, Ștefan Colceriu, Lia Lupaș, Monica Broșteanu, Marius David Cruceru, Cristian Gașpar, Iulia Cojocariu].

b. Literatură secundară

Andriescu, Alexandru, *Elemente de stil oral în Noul Testament de la Bălgrad (1648) și Biblia de la București (1688), în comparație cu Biblia lui Micu (1975)*, în „Analele Universității «Alexandru Ioan Cuza», Iași", secția IIIe. Lingvistică, t. XXXII, 1986.

Andriescu, Alexandru, *Locul Bibliei de la București în istoria culturii, literaturii și limbii române literare*, în *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza», 1988, p. 7–45.

Andriescu, Alexandru, *Psalmii în literatura română*, în *Monumenta linguae Dacoromanorum*, XI, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2003, p. 5–144.

Andriescu, Alexandru, *Studii de filologie și istorie literară*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 1997, p. 90–208.

Arvinte, Vasile, *Normele limbii literare în Biblia de la București (1688)*, în *Biblia 1688*, ediție îngrijită de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2001, p. I–CXLVI.

Bălan, Ioan, *Limba cărților bisericești. Studiu istoric și liturgic*, Blaj, 1914.

Biblia de la București (1688), „Dacoromania" (Freiburg), 1988 (număr special).

Bianu, Ioan, *În legătură cu „Biblia" de la 1667 a lui Nicolae Milescu*, în „Analele Academiei Române", Memoriile Secțiunii Istorice, t. XXXVIII, 1915–1916, p. 5–6.

Cartojan, Nicolae, *Istoria literaturii române vechi*, vol. III, București, Editura Fundațiilor Regale, 1945, p. 214–219.

Cândea, Virgil, *Raționea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj, Editura Dacia, 1979, p. 106–214, 222–223.

Chindriș, Ioan, *Secolele Bibliei de la Blaj*, în *Biblia de la Blaj. Ediție jubiliară*, Roma, 2000, p. 2339–2406.

Chindriș, Ioan, *Testamentul lui Petru Pavel Aaron*, în *Biblia Vulgata (1760–1761)*, vol. I, București, Editura Academiei Române, 2005, p. XII–LXXVII.

Ciobanu, Ștefan, *Istoria literaturii române vechi*, București, Imprimeria Națională, 1947, p. 297–308.

Conțac, Emanuel, *Mentalități culturale românești și concepții teologice ortodox-răsăritene reflectate în lexicul și stilul traducerilor românești ale Noului Testament*, teză de doctorat, București, 2010.

Crăciunescu, Aurel, *Mitropolitul Andreiu și Sf. Scriptură*, în „Revista teologică", Sibiu, nr. 2, 1909, p. 440–457.

Dicționarul literaturii române pînă la 1900, București, Editura Academiei Române, 1978, p. 101–102.

Gheție, Ion, *Biblia de la București și procesul de unificare a limbii române literare*, în Ion Gheție (coord.), *Studii de limbă literară și filologie*, vol. II, București, Editura Academiei Române, 1972, p. 53–66.

Gheție, Ion, *Contribuții la problema unificării limbii literare. Momentul 1750*, în „Limba română", XX, 1971, p. 113–124.

Haneș, P.V., *Studii de istorie literară*, București, Editura Minerva, 1970, p. 74–131.

Iacob, Niculina; Chindriș, Ioan, *Biblistica Blajului între Septuaginta și Vulgata*, în „Tabor", II, nr. 8, noiembrie 2008, p. 33–45.

Iacob, Niculina, *Limba și stilul Vulgatei de la Blaj (1760–1761)*, în *Biblia Vulgata (1760–1761)*, vol. V, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 789–909.

Iorga, Nicolae, *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688*, București, 1904, p. 207–208.

Scanned with OKEN Scanner

Iorga, N., *O mare descoperire literară*, în „Neamul românesc", Bucureşti, X, nr. 26, 28 iunie 1915, p. 1.
Ivaşcu, G., *Istoria literaturii române*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 221–222.
Marcu, Grigore, *Sfânta Scriptură în „pom românesc"*, în „Mitropolia Ardealului", 1958, p. 11–12.
Măianu, Alexandru, *Viaţa şi lucrarea lui Dumitru Cornilescu, traducătorul Bibliei în limba română modernă*, Bucureşti, Editura BER, 1995.
Mircea, Gabriela, *Etape ale difuzării Bibliilor blăjene între 1795 şi 1822*, în „Biblioteca şi cercetarea", 1996, p. 96–105.
Modrigan, Ioan; Pâclişanu, Zenovie, *Cum a apărut Biblia lui Clain?*, în „Cultura creştină", 1919, p. 5–6.
Munteanu, Eugen, *Der Streit um das Recht zur Bibelübersetzung ins Rumänische. Metropolit Andrei Şaguna vs. Publizist Ion Heliade Rădulescu*, în „Romanische Forschungen", Frankfurt am Main, 120, nr. 4, 2008, p. 425–458.
Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 21–168, 449–486, 506–516.
Munteanu, Eugen, *Repere ale tradiţiei biblice româneşti* (I–III), în „Idei în dialog", V, 2009, nr. 4 (55), p. 22–24, nr. 5 (56), p. 34–36 şi nr. 6 (57), p. 25–27.
Munteanu, Eugen, *Studii de lexicologie biblică*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 1997, p. 16–88.
Nicolaescu, N.I., *Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediţii ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română*, în „Studii teologice", seria a II-a, XXVI, nr. 7–8, 1974, p. 489–521.
Pavel, Eugen, *Un monument de limbă literară: Biblia lui Samuil Micu*, în *Biblia de la Blaj. Ediţie jubiliară*, Roma, 2000, p. 2417–2433.
Pâclişanu, Zenovie, *Istoria Bisericii Române Unite*, în „Buna Vestire", Roma, 1976, p. 1–4.
Pâclişanu, Zenovie, *Un vechi proces literar (Relaţiile lui I. Bob cu S. Klein, Gh. Şincai şi P. Maior)*, în „Analele Academiei Române", Memoriile Secţiunii Istorice, t. XVI, 1935, 7.
Perpessicius, *Scriitori români*, vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, 1986, p. 57–80.
Piru, Alexandru, *Istoria literaturii române*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981, I, p. 212–216.
Rosetti, Al.; Cazacu, Boris; Onu, Liviu, *Istoria limbii române literare*, vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, 1971, p. 167–183.
Solomon, Const., *Biblia de la Bucureşti (1688)*, Tecuci, 1932.
Tatai-Baltă, Cornel, *Implicaţiile tipografice şi arta grafică în Biblia lui Samuil Micu (1795)*, în *Pagini de artă românească*, Blaj, 1998, p. 54–62.
Ţepelea, Gabriel; Bulgăr, Gh., *Momente din evoluţia limbii române literare*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1972, p. 44–50.
Ursu, N.A., *Noi informaţii privitoare la manuscrisul autograf şi la textul revizuit al Vechiului Testament tradus de Nicolae Milescu* (I, II), în „Limba română", XXXVII, 1988, nr. 1, p. 455–468 şi nr. 6, p. 521–534.
Ursu, N.A., *Noi informaţii privitoare la manuscrisul autograf şi la textul revizuit al Vechiului Testament tradus de Nicolae Milescu* (III), în „Limba română", XXXVIII, nr. 1, 1989, p. 31–46.
Ursu, N.A., *O traducere necunoscută a lui Nicolae Milescu*, în „Cronica", XXI, nr. 44, 1986, p. 5.
Ursu, N.A., *Un cărturar puţin cunoscut de la mijlocul secolului al XVII-lea: Daniil Andrean Panoneanul*, în „Cronica", XVI, 1981, nr. 43, p. 5, 8.

THE ROMANIAN BIBLICAL TRADITION. A SUMMARIZED PRESENTATION

ABSTRACT

Tackling the topic at hand from a systematic-historical perspective, this article puts forward the most important moments associated with the Romanian biblical textual tradition – beginning in the 16th century and up until nowdays. I will first review the earliest partial Romanian translations of the Bible (*The Acts of Apostels*, *The Gospels* and *The Book of Psalms*), including those surviving in manuscript form (*Psaltirea Scheiană*, *Psaltirea Voroneţeană*, *Psaltirea Hurmuzachi*, *Codex Sturdzanus*, *Codicele Voroneţean*) or in printed format (*The Gospels* and *The Book of Psalms* of Coresi, *Palia*

Scanned with OKEN Scanner

from Orăştie), while discussing the historical, cultural and philological contingencies specific to the time-frame and political-confessional circumstances of their conception. The discussion will continue in a similar vein, covering the other important and integral Romanian biblical translations. Following certain intrinsic textual criteria associated with style, I will point out what I believe are two main directions that shaped the Romanian biblical translation tradition. One is what I call the "traditional direction", incorporating the translations derived from the Bible from Bucharest (1688): The Bible of Samuil Micu (1795), the Bible from Petersburg (1819), the Bible of Filotei, bishop of Buzău (1854–1856), the Bible of Andrei Şaguna, archbishop of Transylvania (1856–1858), the orthodox official Bible (1914) etc. The second direction, identified as the "innovative direction", includes biblical versions that stray from the normative-traditional approach and adopt a level of expression closer to that of the modern Romanian language: the Bibles of Ion Heliade Rădulescu (1858) and C. Aristia (1859), the "British Bibles" (1874, 1911, 1921), the Bible of Cornilescu etc. Information concerning the translations' sources (Slavonic, Latin or Greek), as well as the various translation techniques will also be discussed.

Key-words: *Bible, literary language, translation, Septuagint, tradition, Romanian, Slavonic, Greek, Şerban Cantacuzino, Nicolae Milescu, Samuil Micu, Filotei, Andrei Şaguna, Ion Heliade Rădulescu, Dumitru Cornilescu.*

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

VULGÄRLATEINISCHE SPUREN IN DEN *INSCRIPTIONES DACIAE ET SCYTHIAE MINORIS ANTIQUAE?*[*]

RUDOLF WINDISCH[**]

In einer Rezension von Géza Alföldy (1977) zu den im Titel des Beitrags genannten *Inscriptiones* liest man: „Für die Publikation der dakischen Inschriften wäre kaum ein anderer Forscher so berufen gewesen, wie I.I. Russu [...]; dennoch erfüllt er mit diesem ersten Band des neuen Corpus nicht alle Erwartungen. [...] Die allgemeine Einführung in die Geschichte und Epigraphik des römischen Dakiens (S. 9–63) scheint, abgesehen vom Überblick über die Forschungsgeschichte, eher für ein breites Publikum als für die Fachleute geschrieben worden zu sein. Der neueste Forschungsstand wurde dabei nicht immer berücksichtigt, z.B. für die Liste der Statthalter (S. 20; vgl. dazu bes. R. Syme, *Danubian Papers*, Bucharest 1971, 175f.)" (Alföldy 1977: 667).

Selbstverständlich wäre ein Abgleich mit der Auflistung Symes (1971) erforderlich gewesen; dabei hätten weitere Informationen wie Daten zu den Regierungs- und Verwaltungszeiten einzelner Gubernatoren oder Militär-Kommandanten berücksichtigt werden können. Die nach 1944 erschienene Literatur, die Syme in seinen kritischen Ergänzungen (1971: 173–176) nachliefert, kann die schon von A. Stein angelegte Auflistung der *Reichsbeamten von Dazien* (Stein 1944) in manchen Details ergänzen, verlangt aber keine grundsätzliche Korrektur der von Russu dann 1975 in den *Inscriptiones* zusammengestellten Fakten und Daten über die Eroberung der *Römischen Dacia* sowie die Organisation der römischen Auxiliartruppen und ihrer Truppenkontingente im Verlauf des 2.–3. Jahrhunderts n.Chr. Insofern referiert Symes Beitrag eher den Forschungsstand *vor* dem Erscheinungsjahr des in Bukarest erschienen Sammelbandes bzw. Nachdrucks von 1971 mit einer Reihe gewichtiger Aufsätze Symes. So etwa verweist Syme (1971: 161), der besonders die Rolle von drei konsularischen Legaten aus der ersten Epoche der Provinz, in den Jahren 106–117/8, untersuchen möchte, auf den als *gubernator* für den 17. Februar des Jahres 110 n.Chr. im CIL XVI, 57, S. 54

[*] Vgl. Russu 1975.

[**] Universität Rostock, August-Bebel-Str., 28, Deutschland

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 39–54

bezeugten D. Terentius Scaurianus mit dem Vermerk, dass dessen Name „also appears on two other diplomata that have recently turned ap at Porolissum"; *recently* bedeutet, mit Verweis Symes auf die Bearbeitung des Fundes durch Constantin Daicoviciu, in Band VII/VIII der Reihe „Dacia" (Cluj/Klausenburg), das Erscheinungsjahr 1937–1940. Die Klausenburger Spezialisten aus der Reihe der Archäologen, Historiker und Epigraphiker, die teils im selben Muzeul de Istorie unter der Anleitung von Daicoviciu (gest. 1972) arbeiteten, kannten jene neuen Funde, wie überhaupt die umfassenden Probleme der archäologisch-historischen Forschung zur Trajanischen Dacia. Das gilt auch für Russu und seine Mitarbeiter an den rum. *Inscripţiile*. Die zwei von Syme (1971: 161 und S. 173) genannten *diplomata militaria* finden sich im CIL XVI, SVPPL (1955, S. 219, Nr. 160 und S. 222, Nr. 163), während das Gros der bis dahin gefundenen *diplomata militaria*, Nr. 1–157, im CIL XVI (Ed. 1926) gesammelt ist. Die beiden Nr. 160 und 163 werden von Russu (1975: 70) als DiplD[aciae] I, vom 11. August 106 und (S. 74) als DiplD III, vom 2. Juli 110 n.Chr., vorgestellt. Sie geben (als Photographie und Transskription) den Text der Diplome über die Herkunft und die Zusammensetzung der Auxiliar-Truppen unter Kaiser *Marcus Ulpius Traianus* (117–138) und der Führung des von Syme genannten *Terentius Scaurianus* wieder; selbstverständlich hat Russu den Hinweis auf die beiden von Syme erwähnten *diplomata* und ihre Publikation durch Daicoviciu nicht übersehen, ebenso wenig wie die Bedeutung der beiden von Syme (1971: 163ff.) vorgestellten Legaten *C. Julius Quadratus Bassus* und *Q. Marcius Turbo*.

Ein weiterer problematischer Punkt, die Topographie der „Daciae tres" (also *Dacia Apulensis* und *Porolissensis* als *Dacia Superior*, und *Dacia Malvensis* als *Dacia Inferior* (vgl. Russu 1975: 20–22) und ihrer territorial-administrativen Abgrenzung, wird von Syme (1971: 168f.) aufgegriffen. Dabei bereitet vor allem die Lokalisierung der *Dacia Malvensis* – „surely Oltenia", so Syme, (S. 175) – Probleme: vielleicht könnte hier ein Blick auf linguistische Arbeiten von Russu zur rumänischen Substratforschung einen Beitrag zur geographisch-toponomastischen Klärung der *dacia malvensis* leisten. Russu war nicht nur Epigraphiker und Archäologie, sondern auch versierter Sprachhistoriker. Zunächst besteht kein Zweifel an der Bedeutung „uferseitige/am Ufer gelegene Dacia"; *malvensis* ist eine (lat.) Wortbildung aus einer nicht-lat. Basis, *malv-* + lat. Derivationssuffix *-ens/ -entis*; *malv-* geht (lautlich) wahrscheinlich auf das in einem thrako-dak. ON des Typs *Malva*, *Malvensis* belegtes *malva* zurück; *malv-* oder *mal-* findet sich in rum. *mal* (Singular) „Flussufer, Meeresrand"; „Berg, Anhöhe" sowie in alb. *mal'* „Berg, Anhöhe" wieder; laut Russu (1970: 175) haben beide Wörter einen gemeinsamen (Substrat-) Ursprung, ohne jedoch auf gegenseitigem Einfluss zu beruhen (da beide Sprachen keinen Kontakt im Verlaufe ihrer einzelsprachlichen Entwicklung hatten). Sie gehören in eine umfangreiche Liste von nichtlateinischen/vorrömischen Wörtern, die beide Sprachen, so die allgemeine These, aus einem gemeinsamen (idg.) thrako-dakischen Substrat bezogen hätten (so Russu 1970: 129–216;

Scanned with OKEN Scanner

vgl. auch Reichenkron, 1966: 83–174, allerdings ist gerade *mal* in Reichenkrons Liste der vorröm. Substratwörter des Rumänischen nicht verzeichnet). Warum hatte Russu (1970: 175) Bedenken, rum. *mal* und alb *mal'* mit ON wie *Malva*, *Malvensis* oder *Malvesa* in Verbindung zu bringen? Bekanntlich hatte Trajan zur Eroberung der aufsässigen Daker in der norddanubischen (späteren) *Dacia felix Sarmizegetusa* bei dem Lager *Drobeta* (heutiges rum. Turnu Severin) eine gigantische Brücke über die Donau errichten lassen (letzte Spuren von Holzpfosten im Donauwasser am linken Donau-Ufer konnte Russu dem Verf. im Jahre 1973 noch zeigen). In Anbetracht der nur ungenau nachweisbaren räumlich-administrativen Abgrenzung jener *Daciae tres* ist davon auszugehen, dass der römische Name zweifelsohne den Raum zwischen den südlichen Karpaten und dem Donau-*Ufer*, eben das heutige Oltenien umfasste (vgl. die *Tabula Provinciae Daciae*, Karte in Russu 1975).

Wie in Diskussionen zur Substrat- Superstratforschung nicht anders zu erwarten, verspricht die etymologische Forschung, wie sich im vorliegenden Fall abzeichnet, keine Gewissheiten: 1.) wegen der von Russu selbst eingeräumten Bedenken einer Beziehung zwischen rum.-alb. *mal* bzw. *mal'* zu einem ON des Typs *Malva*; 2.) wegen des Vorkommens von ON wie („iberisch"?) *Malodes mons*, *Malaca* (gehört etwa auch *Malaga* hierher?) oder baskisch *malda* „hill-side" in der fernen Hispania (so Falileyev 2008: 37–42). In der Hispania wird man kaum dasselbe (thrako-dakische) Substrat wie für die *dacia malvensis* ansetzen, die weitere Diskussion würde hierüber im Sande verlaufen; immerhin stimmt die Verbreitung von *malvensis* (entsprechend Ascolis Substratkonzeption), bei großzügiger Auslegung, mit dem ehemaligen thrako-dak. Substratgebiet überein; so behalten rum. *mal* = alb. *mal'* ihren Platz in der den beiden Sprachen gemeinsamen Wortliste, die im Rahmen der « Linguistique balkanique » eines der sprachlichen Kennzeichen darstellt, die stets aufs Neue sprachgeschichtliche Diskussionen über Kontaktphänomene genetisch nichtverwandter Sprachen dieses Raumes provozieren.

Der kritischen Bemerkung von Alföldy, dass Russu den Beitrag von Syme (1971) nicht berücksichtigt habe, verdient nach der kurzen Abgleichung mit der älteren Darstellung von Syme damit höchstens aus bibliographischer Sicht noch Beachtung. Weiter kritisiert Alföldy (1977: 667f.), dass Russu (1975: 64–164) die Militärdiplome der Auxiliartruppen in Dakien „irrtümlich auch als Entlassungsurkunden betrachtet" habe. Russu spricht (1975: 64) von einer Art „livret", etwa wie ein deutsche Soldbuch, als (1) Entlassungsurkunde vom aktiven Militärdienst (rum. „lăsare la vatră" – Entlassung an die heimatliche Herdstelle), als (2) einer Urkunde über die Einbürgerung der Soldaten der Auxiliartruppen, als (3) Bestätigung des Heirats-Rechtes, *ius conubii*, und zugleich als (4) Verleihung des römischen Bürgerrecht, die *civitas Romana*, für die [Ehe-]Frau, mit der er/sie zum Zeitpunkt der *dimissio* zusammenlebte/n sowie für die vor der Entlassung geborenen Kinder sowie für alle Nachkommen.

Alföldy verweist auf seinen eigenen Beitrag von 1968, den Russu nicht berücksichtigt habe und unterstreicht (1968: 215): „In Wirklichkeit waren fast alle uns

Scanned with OKEN Scanner

bekannten Militärdiplome, so unter anderem sämtliche Auxiliardiplome, Urkunden über die civitas Romana und das conubium der Soldaten ...". Als „Entlassungsurkunden" könnten nur die drei Diplome CIL XVI 7, 8 und 9 (S. 6–8) gelten, alle drei vom 22. Dez. 68 n.Chr., mit der Formel: *...veteranis, qui militaverunt in legione I adiutrice, honestam missionem et civitatem dedit* (intus: tabella I), also die ehrenvolle Entlassung aus dem Militärdienst und Verleihung des römischen Bürgerrechts. Weiter Alföldy (1968: 215, Anm. 2): „Die honesta missio, die Entlassung des Soldaten nach der absolvierten Dienstzeit (Digesten XLIX 16, 13, 3) wird in den Verfügungen der Diplome der Auxiliarsoldaten nie gewährt", Militärdiplome und Entlassung stünden nicht notwendigerweise in Zusammenhang; schon Mommsen habe gezeigt, dass „zumindest im I. Jahrhundert die Militärdiplome und die durch sie verliehenen Privilegien sowohl an aktive als auch an entlassene Soldaten erteilt werden konnten" (Alföldy 1968: 215). Verfolgt man Alföldys Kritik an Russu, so ergibt sich mit Blick auf die Häufigkeit der kritisierten Entlassungsformel *dimissis honesta missione* folgendes Bild: in den von Russu vorgestellten 24 diplomata (nummeriert als DiplD I–VII, VIIa, VIII–XXIII, Russu 1975: 68–141) enthalten 15 Diplome die Formel *dimissis honesta missione*, drei lediglich *civitatem dedit*, 6 sind nicht lesbar bzw. Bruchstücke.

So würden die übrigen Militärdiplome nur die Verleihung des Bürgerrechts und des Eherechts belegen; interessant in diesem Kontext ist das Diplom CIL XVI (Suppl. 1955), Nr. 160, vom 11. August 106 n.Chr. (bei Russu 1975: 69–72), das – worauf Alföldy (1968: 215, Anm. 2) verweist – den Soldaten lediglich das Bürgerrecht, nicht aber das *conubium*, und dies bereits ***vor*** der Entlassung zuspricht: *...quorum nomina subscripta sunt, pie et fideliter expeditione Dacica functis ante* [sic!] *emerita stipendia civitatem Romanam dedit...* (nach Russu 1975: 70/71). Nun sind die Diplome der Auxiliartruppen (insgesamt 189 Diplome im CIL XVI und Suppl.) nicht nur hinsichtlich der drei gewährten (oder verweigerten) Vergünstigungen wie *honesta missio*, *civitas* und *conubio* zu unterscheiden, sondern auch nach den Begünstigten selbst, wie Alföldy (1968: 218–220) in einer Auflistung der Diplome für den Zeitraum vom Jahre 50 an bis178 entsprechend den drei Typen „nur aktive Soldaten/aktive *und* entlassene Soldaten/nur entlassene Soldaten" zusammenstellt.

Unter rein juristischem Aspekt handelt es sich unter der Formel *dimissis honesta missione* um keine urkundliche Entlassung. Hieraus lässt sich, umgekehrt, wohl kein eindeutiger Beleg *gegen* die Bezeichnung „Entlassungsurkunde" ableiten; als Beispiel für ein Diplom, das alle drei der genannten Vergünstigungen gelesen werden kann, zitieren wir das DiplD VII (Russu 1975: 88–92). Es wurde erst im Jahre 1971 im Bereich eines ehemaligen römischen Lagers bei Gherla (nördlich von Cluj-Napoca) entdeckt. Alföldy hatte seine „Beurteilung der Militärdiplome" bereits 1968 geschrieben, hätte aber in seiner kritischen Besprechung (Alföldy 1977) von Russus *Inscriptiones* (1975) seinerseits auf dieses wichtige Diplom (das ihm vielleicht schon bekannt war?) eingehen können – wichtig wegen folgender Angaben (vgl. Russu 1975: 88/90):

Scanned with OKEN Scanner

– Name des Kaisers (tabella I intus):
[Imp(erator) caesa]r divi Traiani Parthici f(ilius), divi
[Nervae nep]os Traianus Hadrianus aug(ustus), pon[tif(ex)
max(imus) t]ribunic(ia) potestat)e VII, ...;
– Datum der Abfassung: 10. August 123 (TRIBUNIC POTESTAT VII unter *Aelius Hadrianus*; *a(nte) d(iem) IIII id(dus) aug(ustas)* [tabula extrinsecus];
– Aufzählung der Auxiliartruppen in der *Dacia Porolissensis/Pannonia Inferior*;
– Nachweis für die Gründung der *Porolissensis* zwischen 120–123 unter dem *gubernator* LIVIVS GRAPVS (*Crapus*?), Name bisher nicht belegt;
– ehrenvolle Entlassung der vier *auxilia alae* aus den *Daciae tres* und *Pannonia Inferior*: *missi honesta missione per Marcium Turbonem.*

Im Folgenden geben wir, verkürzt, die für die (Mehrzahl der) *dipomata militaria* gültige Rechtsformel wieder (hier für *entlassene* Soldaten, vgl. Alföldy 1968: 216/217), die auch auf der 1971 gefundenen Urkunde bestätigt wird (Russu 1975: 88/89):

...[equit(ibus) et pe]d(itibus qui mi(li)t(averunt) in al(is)...
...quin(is) et vicen(is) pluribusve stipend(iis) emerit(is) dimissis honesta missione per Marcium Turbonem, quor(um) nomina subscripta sunt, ipsis, liberis posterisq(ue) eorum civitatem dedit et conubium cum uxorib(us) quas tunc habuissent...

Die Diskussion um die Bedeutung dieser *diplomata* bleibt aber offen, wenn mit Blick auf die relativ große Anzahl von 51 derartiger *diplomata*, die Alföldy (1968: 218–220) für den Zeitraum des I.–II. Jhdts. auflistet, nur in den drei o.g. Urkunden, also CIL XVI, Nr. 7, 8 und 9 den Soldaten expressis verbis die Entlassung (zusammen mit der Einbürgerung) in der Formel *honestam missionem et civitatem dedit* (Alföldi 1968: 215, Anm. 3) gewährt wird. Vielmehr sollte man die Formel *dare*+ (grammatikalisches) Objekt, also *missionem* (und *civitatem*), mit Blick auf die überwiegende Mehrzahl der Diplome *ohne* diese Formel, eher als eine Ausnahme bezeichnen. Im Umkehrschluss wäre der Soldat der Auxiliartruppen nach der Regelzeit von 25 Jahren einfach, ohne Auszeichnung, aus dem Dienst ausgeschieden? Was besagt sonst die Formel *dimissis honesta missione* in der Mehrzahl der (bis heute) bekannten Diplome aus Dakien? Und entsprachen jene drei „Entlassungsurkunden" überhaupt der (jeweils gültigen) imperialen Originalurkunde *quae Romae fixa est in capitolio in ara gentis Iuliae*, auf die im Diplom CIL XVI (S. 6, Nr. 7) Bezug genommen wird? Setzten die gerade den entlassenen Soldaten gewährten Vergünstigungen wie *civitas* und *conubium* nicht einen ehrenhaften Militärdienst und damit die per kaiserlichem Dekret verbriefte ehrenhafte Entlassung voraus? So darf man die Formel *honesta missio* gleichsam als einen auf Rechtsanspruch beruhenden Eintrag in die ‚Personalakte' des einzelnen Soldaten lesen. Alföldy (1968: 217) zitiert hier die Erklärung von Kraft (1951: 110), der „betont, daß die Diplome über die Entlassung nicht verfügen, seiner Ansicht nach setzen sie die Entlassung jedoch voraus". Man wird es auf dieser Deutung, ohne weitere terminologische Windungen, beruhen lassen. Die Kommentare Russus zu den Militär-Diplomen wird man dann gern gerade jenem von Alföldy anvisierten „breitem Publikum", etwa Historikern, Altphilologen oder auch Romanisten zur Lektüre empfehlen dürfen.

Scanned with OKEN Scanner

Im Folgenden eine Auflistung der von Russu (1975) notierten sprachlichen ‚Fehler' in den *Inscriptiones*, z.B.:

– Beleg für eine der frühesten lautlichen Veränderungen bereits in vorliterarischer Epoche: Kieckers (1965 I: §94): „Im Anlaut ist es in der Umgangs- und erst recht in der Vulgärsprache früh geschwunden", also *arēna*; *abuerat* = *habuerat* (Russu 1975: 192ff.); Laut Väänänen (1967: §101) wurde initiales *h-* „als vulgär bewertet" und war „zweifellos bäuerlicher Herkunft, wie aus den Dubletten *harēna* – *arēna* zu schließen ist"; es wurde – auch im Wortinnern – nicht mehr notiert, vgl. die Appendix Probi 225 *adhuc* non *aduc*, 207 *<h>ostiae* non *{h}ostiae*. Schreibung von *h-* wie frz. *heure* ist etymologisierend, in Komposita wie neufrz. *malheure* falsch, da es sich um eine Komposition aus *mala-auguria* handelt; frz. *haut* beruht auf Kontamination von germanisch-fränkisch *hoch* + lat. *altus* (mit sog. frz. *h-* aspiré); in anderen Fällen sichert die Graphie von (etymologischem) *h-* z. B. ital. *hanno* (< *habunt*) den Unterschied zu ital. *anno* (< *annu*); lautlich wird diese Opposition nicht realisiert, sondern nur durch den Kontext gesichert.

– Reduktion der lat. Diphthonge, vor allem *ae* > *e* (laut Väänänen 1967: §45, eine sehr frühe lautliche Veränderung): *questores* für *quaestores*; *presentes* (Russu 1975: 192); ein Ortsname in einem „Sparvertrag" (Russu 1975: 201/205; CIL III, S. 930–932, III) vom 20. Juni 162: *Actum Deusar*(a)*e XII kal*(endas), der Genitiv/Lokativ wird Exempli exterioris pagina prior, tab. 2' korrekt geschrieben: *De*[u]*sarae*; weiter: *prestari* = *praestari* (S. 218); *que* = *quae* (S. 227); aber *Aepica*[di] (laut Russu 1975: 249, vgl. CIL III, S. 956, XX) eine „hyperlatinisierende Variante" *Ae* statt *E* des ursprünglich illyrischen Namens, möglicherweise in Anlehnung an römisch *Aelius*, *Aelianus*, *Aemilianus*, *Aemilius* (vgl. die *nomina propria* in den *Indices* bei Russu 1975); diese Hyperlatinisierung im Latein Dakiens spiegelt die (vor allem) aus Pompeji längst bekannte Ersetzung von *ĕ* durch *ae*, z.B. *Aephaproditus* (CIL IV, S. 146, 2319*l*), *Numaerio* (CIL IV, S. 145, 2313), *quaecumquae* (CIL IV, S. 131, 2052), oder *Advaentu*, *Saecndae* und auch am Wortende, z.B. im Vokativ: *vicinae* (Väänänen 1967: §45). Kieckers (1965 I: §16) zitiert als frühen Beleg für ländliche (monophthongische) Aussprache (*ae* > langes *ä* bzw. *ē*) *Cesula* für *Caesulla* (CIL I^2 376, um 184 *vor* Chr., Pisaurum, heutiges Pesaro); die rustikale Aussprache *edus* = *haedus* „Bock" (Varro, *De lingua latina* V, 97) habe „schließlich auch Eingang in das Stadtrömische" gefunden; in „nachchristlicher Zeit" [?] auch die Graphie mit *e*: *Emilio* = *Aemilio* (16 n.Chr.), *questus* = *quaestus* u.a. (um 180 n.Chr.), ganz wie in den vorliegenden *Inscriptiones Daciae*. Die vlat.-frühroman. Diphthongierung klat. *ae* wie *caelum* > **cęlu* > frz. *ciel*, ital. *cielo*, span. *cielo* (dagegen balkanlat./rum. *cer*) stellt eines der lautlichen Charakteristika der *West*romania dar.

– Die vor allem in Pompeji auf zahlreichen Inschriften früh belegte COSUL-Reduktion von inlautendem *-ns-* > *-s-*, z.B. *co*(*n*)*s*(*ul*) auch auf einem dakischen Militär-Diplom vom 29. Juni 120 aus dem Auxiliar-Lager *Samum* (heute rum. Căşeiu, nördlich von Dej, Gerichtsbezirk Cluj-Napoca, vgl. Russu 1975: 81, erkennbar auf dem Photo S. 82: *COS*, Reihe 5/6 von unten); andrerseits korrektes

Scanned with OKEN Scanner

cons(ulibus), laut Russu (S. 238) selten auf Inschriften, in einem Vertrag zur „Lagerung/Aufbewahrung" (*cautio depositi*) vom 29. Mai 167 n.Chr. (CIL III, S. 949, XII); weiter auch in Eigennamen wie *Vales* statt *Valens* (Russu 1975: 227), also in finaler Position; aber *v(ale)ntes* in einem „Arbeitsvertrag" vom 20. Mai 164 (Russu 1975: 233; vgl. auch Hyperkorrekturen in der Appendix Probi 19 *Hercules* non *Herculens* oder 75 *formosus* non *formunsus*, d.h. mit ‚umgekehrter' Schreibung – und so sprach und schrieb man wohl schon längst auch in Pompeji, selbst wenn sich ein Wandmaler – vielleicht spätestens noch im Jahre 79 n.Ch., ein *terminus ante quem* – in einem Distichon versuchte: *admiror pariens te non cecidisse...* (CIL IV, Nr. 1904); *-s* für *-ns* ist schließlich keine graphematische Nachlässigkeit, sondern als Beleg für einen lautlichen Vorgang zu sehen, bei dem laut Kieckers (1965 I: §47) „...der Nasal jedenfalls zunächst reduziert worden [ist], womit eine Dehnung des voraufgehenden kurzen Vokals verbunden war, so dass ein mehr oder minder stark nasalierter langer Vokal + *s* herauskam. Denn gerade auf den ältesten Inschriften wird der Nasal oft nicht geschrieben: *cosol* = *consul* und *cēsor* = *cēnsor*..." (vgl. Väänänen 1967: §§16, 121 mit Wiedergabe des Epitaph des L. Cornelios L.F. Scipio Aidiles cosol cesor..., Konsul im Jahre 259 v.Chr.; CIL I^2, 2, 1–3, Nr. 8, 9).

Auch hier gehen die Inschriften aus Dakien wieder konform mit dem, was im fernen Reichszentrum Rom schon längst die gesprochene Norm war. Nur kann die phonetische Beschreibung der Verlagerung der Nasalität auf den vorangehenden Vokal und dessen Längung, und damit das Verstummen des Nasals, nicht zwingend den Anstoß, das Motiv für diesen Prozess selbst erklären: Beschreibung garantiert keine Erklärung (vgl. Coseriu 1974; Lass 1980, Windisch 1988). Wieweit aber können ‚äußere', nicht sprachsystemische Gründe für einen Sprachwandel angeführt werden? Beruhte diese Vokal-Längung auf einer unbewussten, psychisch gesteuerten Hervorhebung der – nicht nur im politischen Alltagsdiskurs – so gewichtigen Begriffe wie *consul*, *cēsor*? Entsprechend lautgesetzlichem Wirken setzte sich dieser Phonetismus (wenn denn gerade die politisch so gewichtigen Titel wie *consul*, *censor* der Ausgangspunkt gewesen sein sollten) in allen *-ns-* Positionen ‚bedingungslos' durch, z.B. auch in der Konjugation der Verben: *remasisse* = *remansisse* (Russu 1975: 193): Gemeinromanisch (außer rum. *lună* < *luna*; Appendix Probi 152 „*mensa* non *mesa*", rum. *masă* „Tisch" < *mensa*) *mensis*, *-em* „Monat" > vlat.**mēnse* > altfrz. *meis/mois*, nfrz. *mois*, ital. *mese*, span. *mes*, aromun. *mes*.

– Als weiterer (graphischer) Hinweis auf eine lautliche Besonderheit wäre auch zu nennen: *fugitium* = *fugitivum* (Russu 1975: 219), *clao fixsa* = *clavo fixa* (S. 227; vgl. *alqd clavo trabali figere*, „etwas/eine Arbeit ordnungsgemäß zu Ende bringen") in einem Vertrag über den Kauf einer Haushälfte, vom 6. Mai 159 n.Chr.: *Andueia Batonis emit manci[pione accepit] domus partem dimidiam* (Russu 1975: 227; CIL III, S. 944–945, Nr. VII): „vor homorganem Vokal *o* und *u* neigt *w* im Wortinnern zum Verstummen" (Väänänen 1967: §90). Dieser Prozess ist – etwa im Vergleich zu dem auf zahlreichen Inschriften belegtem *cosul* – weniger

Scanned with OKEN Scanner

‚auffällig', doch von chronologischer Gewichtung: laut Väänänen habe sich diese Entwicklung mehrfach vollzogen, so im archaischen Latein *deivos*, *Gnaivos* > klat. *deus*, *Gnaeus*, dann in imperialer Zeit, wie in der Appendix Probi 29 *avus* non *aus*, 174 *rivus* non *rius*, 176 *pauo{r}* non *pao{r}* usw. belegen, also die Extension dieser Lautung auch in den (formaljuristischen) Verträgen des II. Jhdts. n.Chr. im römischen Dakien.

– Weiter fällt die Graphie *-xs-* für *-x-* ins Auge: bei *dixsit*, *proxsimas* spricht Russu (S. 233/5) von einer „Verstärkung des *x*"; häufig auf Inschriften die Assimilation: *vissit/visit* < *vixit*; frz. *dis*, ital. *dissi* < *dīxī*; *-s* aus [ks] auch im Auslaut: *felātris* = *fellātrix* (CIL IV, S. 88, 1388; ‚inverse' Schreibung oft in *xanctus* = *sanctus*, inschr. *milex* = *miles* (Kieckers 1965 I: §96; Väänänen 1967: §123).

– Graphie – und damit ein Beleg für die Lautung? Beispiele für die Gruppe Nasal + Plosiv: dentale/alveolare Realisierung von labialem *m* > *n* vor stimmlosem Plosiv *p* im Anlaut des (historisch) präfigierten Verbs: *inpedierit* = *impedierit*; *c[o]nputare* = *computare* (Russu S. 235, im genannten Arbeitsvertrag vom 20. Mai 164); auch bei Postposition der Partikel *-ve* („und, oder, auch"): *eunve* = *eumve* (S. 218), *ablatunve* = *ablatumve*, *partenve* = *partemve* (S. 224/5);

– Wenige Beispiele (da Militärdiplome, juristisch abgesicherte Verträge!) für das Verstummen von finalem *-m*, *-n*, *-s* (und damit auch Zusammenfall von Akkusativ-Ablativ) als eine der wesentlichen Ursachen für die morpho-syntaktische Umgestaltung der lat. Kasusfunktionen im Romanischen: so findet man auf der Tafel aus einem Triptychon *Id utrumque sorte et usuras probos recte dari fide rogavit Anduenna*; der Text auf exterioris pagina posterior, tab. 3 r., zeigt den ‚korrekten' Akk. *sortem* (im bereits genannten „Sparvertrag", Russu 1975: 201/206); ein weiteres Beispiel aus einem „Verkaufs-/ Kaufvertrag einer Sklavin" (*cautio de muliere empta*) vom 4. Oktober 160 (Russu 1975: 223–226; CIL III, S. 959, XXV) bietet (interioris pagina posterior, tab. 2 r.) *ea mulierem* und ist wegen korrektem *Eam mulierem* (interioris pagina prior, tab. 1'), ähnlich wie *sorte*, zweifelsfrei als graphische Nachlässigkeit zu werten; weiter: das Beispiel *Reliqua(m) mercedem per tempora acci(pe)re debebit*, „den Rest des Lohns soll er zum vereinbarten Zeitpunkt erhalten", in einem „Arbeitsvertrag" ohne Datierung (vgl. Russu 1975: 236–237; CIL III, S. 949, XI), ist als Hinweis auf die sich schon länger abzeichnende Vernachlässigung der grammatikalischen Objektmarkierung zu werten. Solche Formen haben sich, wie so viele Vulgarismen des *sermo cotidianus*, in Pompeji verewigt, dafür ein derbes Beispiel: *rogat te Arpogra ut sibi lingeas mentula(m)* = CIL IV, S. 151, Nr. 2400).

– Auslaut *-s* des lat. Nom. mask. Sg., das an den auf *-ŏ* auslautenden Stamm trat, **ekŭo-s* „Pferd", **deiuo-s* „Gott" (idg./arch. lat. *-os* > *-us*, *equus*, *deus*) war im arch. Latein noch erhalten, z.B. *Manios* (auf der *Fibula* aus Praeneste/heutiges Palaestrina, 6. Jh. v.Chr.), *Duenos* (Inschr. auf Gefäß, 5.–4. Jh.; beides Männernamen). Dazu Kieckers (1965 I: S. 156): „Idg. *-s* im Auslaut ist alat. nach kurzem Vokal oft nicht geschrieben; die Aussprache war also jedenfalls schwach: *L. Cornelio L.f.*

CIL I^2 8." Dieser *Cornelio* ist als *cosol* im Jahr 259 v.Chr. auf einer der ältesten *elogia Scipionum* (CIL I^2 2,1, S. 377–382, Nr. 6/7–16) überliefert: hier der Anfang des Epitaphs, das zu den wichtigsten epigraphischen Denkmälern aus altlat. Zeit zählt: L.CORNELIO.L.F.SCIPIO/ AIDILES.COSOL.CESOR = *L(ucius) Cornelius L(uci) f(ilius) Scipio aedilis consul censor* (CIL I^2, 2,1, S. 379, Nr. 8; Väänänen 1967: §16; Stolz et al. 1966: §116; Leumann et al. 1977: §165). Laut Väänänen (1967: §128) „wurde *-s* spätestens seit dem *Senatus consultum de Bacchanalibus* (186 v.Chr.) in der Endung *-us* wie auch anderweitig allgemein wiederhergestellt". Allerdings werden nur zwei der ‚maskulinen' Teilnehmer – grammatikalisch korrekt – ausgeschrieben: [*Q(intus)*] *Marcius L(uci) f*(ilius) *S*(purius) *Postumius L(uci) f*(ilius) *co(n)s*(ules) *senatum consuluerunt* (CIL I^2 2, Nr. 581). So könnte man die kanonisierte Abkürzung der Eigennamen auf *-us* als ‚verdeckte' graphische Fixierung der sich herausbildenden Schrift- und Sprech-Norm bewerten.

– Eine weitere gemeinromanische Neuerung ist das Verstummen von *u* vor folgendem *u* oder *o* in posttonischer Stellung wie *mortus* = *mortŭus*, *quattor* = *quattŭor* (als Grundlage für die romanische Entwicklung, rum. *patru*, logud. *battoro*, frz. *quatre* u.a.). Für die römischen Urkunden aus Dakien kann Russu (1975: 227) auf das Beispiel *Ingenum* statt *Ingĕnŭum* in der genannten Urkunde über einen Haus-Verkauf verweisen, beide Formen seien auf Inschriften häufig zu finden. Väänänen (1967: §80) verweist auf Graffiti aus Pompeji, allein *mortus* in 7 Beispielen (vgl. rum. *mort*, ital. *morto*, span. *muerto*, port. *morto*, prov., katal., frz. *mort*). Auch dieser Phonetismus ist zu den signifikanten Veränderungen zu rechnen, die die spätere romanische Ausgliederung kennzeichnen.

– Weiter in jener Urkunde (S. 227): *interantibus* statt *intrantibus*, hier verführte den Schreiber möglicherweise die (falsche) Trennung von *intrantibus* in *intra-* + **antibus* zu einer Identifikation mit der teilhomophonen Präposition *inter*; das Beispiel wäre in das weite Feld der spätlat.-frühroman. nominalen und verbalen Wortbildungen (Präfigierung, Suffigierung, regressive Derivation, parasynthetische Bildungen) einzuordnen; die hier vorliegenden römischen Diplome liefern dazu aber keine Beispiele; *fienestris* statt *fenestris* (S. 227) wird man als Verschreibung deuten, die romanische Diphthongierung *ié*, z.B. altfrz. *pie(t)*, frz. *pied*, setzt einen betonten Vokal vlat. *ę* (< klat. *ĕ*) in ‚freier' Stellung voraus, eine Bedingung, die die Vortonsilbe *fe-nĕstris* nicht erfüllt; das Beispiel kann demnach, auch nicht für das Rumänische, als ein Vorbote der für die roman. Sprachen charakteristischen Diphthongierung angeführt werden, bei der vlat. *ę* – außer im Frz. – in weiten Teilen auch in gedeckter Tonsilbe zu *ié* wird: lat. *ferru* > span. *hierro*, rum. *fier*, vegliot. *fiar*, aber frz. *fer*.

– Lexikalischen Besonderheiten:

In den von Russu (1975: 265–280) aufgelisteten *Indices* finden sich keine Beispiele, die als regionale Besonderheiten des provinzialrömischen Lateins Dakiens gelten könnten; Wörter/Begriffe wie *canabae*, *castra*, *cavere*, *Dacia*, *foederati*, *fraus*, *lucru*, *mulier*, *municipium*, *scire*, *uxor* entsprechen der

Scanned with OKEN Scanner

lat. Diskurstradition des 2./3. Jhdts.; *uxor* findet sich wiederholt, so in dem Militärdiplom vom 17. Februar des Jahres 110 (Russu 1975: 73; CIL III, S. 868, XXV), in der Formel des den Auxiliartruppen in Dakien gewährten *ius conubii*: *ipsis liberis posterisque eorum civitatem dedit et conubium cum uxoribus quas tunc habuissent*, d.h. *uxor* zur Bezeichnung der heiratsfähigen, jungen Frau; von Interesse im Wortfeld „Frau, Ehegattin" *ŭxor – mŭlier* (*fēmĭna* ist in den *Inscriptiones* nicht belegt) ist das in dem bereits genannten Kaufvertrag (*cautio de muliere empta*) belegte *mŭlier*, aber nicht als „Frau", sondern schlicht für eine namentlich angeführte *res*, nämlich die *serva/* Sklavin *Theudote*; Auszug aus diesem Vertrag vom 4. Oktober 160, nach Russu (1975: 223/224, Exempliis interioris pagina prior, tab. 1'):

> *Eam mulierem sanam traditam esse emptori s(upra) s(cripto): et si quis eam mulierem, q(ua) d(e) a(gitur), partemve quam quis ex ea quid evicerit, q(uo)m(inus) emptorem s(upra) s(criptum) eumve at quem ea res pertinebit, uti frui habere possidereque recte liceat, tunc...*

[Diese Frau wurde dem oben genannten Käufer gesund übergeben: und sollte ihn jemand in der Verfügung über diese Frau, um die es sich hier handelt, in irgendeiner Hinsicht stören, so dass es dem genannten Käufer oder demjenigen, dem diese Sache */res/* gehören wird, nicht möglich wäre, sie zu gebrauchen, sich an ihr zu erfreuen und sie legal in Besitz zu haben, dann ...]; Übersetzung nach der rum. Vorlage Russu 1975: 225/226.

– Die *societas dani[st]ariae* in einem Vertrag über die „Gründung einer Bank" (*cautio societatis*) vom 28. März 167 n.Chr., ist laut Russu (1975: 239/241; CIL III, S. 950–951, XIII), mit Verweis auf K. Zangemeister und Th. Mommsen, eine hybride griech.-lat. Bildung, d.h. *danīsta* (< griech. *δανειστής*, mask., „Wucherer") + *-arius/-aria* (nur bei Plautus, vgl. Lewis, Short 1966).

– Aus sprachgeschichtlicher Retrospektive bleibt zu notieren, dass *ŭxor* – bis auf dialektale Randgebiete (vgl. REW^3 9106, z.B. kalabr., napolit., abruzz. *nsura(re)*, normrum. (*a se*) *însura* (< **in* + *uxorare*, „eine Frau nehmen") – aufgegeben wurde (vgl. Mihăescu 1993: §204; REW^3 9107; DELL, S. 758). Dagegen blieb *mŭlier* „Weib" panromanisch erhalten (und hat *ŭxor* weitgehend verdrängt, vgl. REW^3 5730: 2. *mŭliére* > rum. *muiere*, ital. *moglie*), und zwar dialektal, wie auch normsprachlich, z.B. logudor. *mudzere*, altfrz. *moillier*, ital. *moglie*, span. *mujer*, ptg. *molher*, rum. *muiere*, arom. *mul'eare* – aber nicht mit der sozial abwertenden Konnotation des zitierten Kaufvertrags; diese sei für lat. *mŭlier*, so Mihăescu (1993: §173, mit Verweis auf DELL, S. 418) auf antiken Inschriften selten belegt. Wichtiger als der Nachweis der panromanische Filiation von *mŭlier* wird nun der Hinweis auf die von Mihăescu für rum. *muiere* als « arch., pop., rég. » und in der literarischen Sprache als « dépréciatif » eingestufte Semantik.

Was aber bleibt im Rumänischen, aus dem Begriffsfeld von lat. *ŭxor – mŭlier – fēmĭna* (weitere Elemente wie *domina* sollen hier nicht berücksichtigt werden)?

Scanned with OKEN Scanner

Wir stützen uns wieder auf Mihăescu (1993: §203): nach dem « décès » des alten *pater familias* « le groupe de ceux naguère sous son autorité » übernimmt *familia* (< *famulus* « serviteur, domestique »; *famula* « servante ») « ensemble des esclaves et des serviteurs vivant sous le même toit », später dann « la maisonnée tout entière », die Funktion von *mŭlier*: *famĭlia* > rum. *femeie* (REW^3 3180) « maisonnée ; famille »; laut Mihăescu ist die Bedeutung im 16.–17. Jh. im Rumänischen noch archaisch, erweitert sich dann zu « femme, épouse », arom. *fumeal'e* « famille, enfants » wie auch in den lat. Lehnwörtern des Albanischen, z.B. alban. *fëmijë* « famille, postérité », d.h. eine sozialgeschichtlich leicht nachvollziehbare Entwicklung; warum aber die „Frau" = *femeie* nur im Rumänischen, lautgesetzlich korrekt und semantisch durchsichtig, auf lat. *familia* zurückgeht, während sich *familia* im innovatorischen Zentrum der Romania in der ursprünglichen Bedeutung erhalten hat, ist letztlich einer sozial motivierten Eigenheit der Sprecher zuzuschreiben.

– Bekannt unter der Vielzahl der aus dialektgeographischer Perspektive interessanten Übereinstimmungen in den Randgebieten der Romania ist u.a. klat. *scīre*, das sich in rum. *a şti* (Infinitiv)/*ştire* (Nomen) „wissen, können"/„(das) Wissen" (*ştii românește?* „kannst du Rumänischen"?) und logudoresisch *iskire* erhalten hat (REW^3 7722; zudem noch altfrz. *mon escient*). In dem von Russu (1975: 231–233) vorgestellten „Arbeitsvertrag" (*cautio de operis locandis*, CIL III, S. 948, IX) findet sich der Ausdruck *litteras scire negavit*. Entsprechend den Arealnormen der „Linguistica Spaziale" (vgl. Bartoli 1945) sind die romanischen Fortsetzer von *scīre* in den Randzonen als die ältere Sprachstufe gegenüber dem innovatorischen Westen und Zentrum mit *sapĕre* zu betrachten (z.B. span. *saber*, frz. *savoir* < vlat. **sapēre*). Der vorliegende Vertrag stammt vom Oktober 163 n.Chr. Zweifellos ist für diesen Zeitraum noch von einem Nebeneinander beider Formen im spätlateinischen Imperium auszugehen, bis sich dann *scīre*, laut DELL (vgl. *sciō*/*scīre*) mit *sapĕre* eine „vollere und expressivere Verbform, Konkurrenz bekam"; bekanntlich begünstigten gerade solche Langformen wie z.B. *oricla* (< *auricula*) statt klat. *auris* (Appendix Probi 83) in spätlateinischer Zeit das spontane, affektive Sprechen, den *sermo cotidianus*. Das Verb *scīre* wird im DELL als « ancien, usuel, classique » markiert, womit weniger ein zeitliches Nacheinander zu sehen ist, als vielmehr der diastratisch unterschiedliche Einsatz beider Verben, die zweifellos zeitgleich, d.h. eigentlich immer schon, im Latein existierten. So finden sich beispielsweise schon bei Plautus genügend Belege für den alternativen Gebrauch beider Formen, *scīre* und *sapĕre*. Offensichtlich scheint *scīre* die Grundbedeutung „wissen", „verstehen" abzudecken, während *sapĕre* zusätzlich noch benutzt wird „in a tropical or figurative sens: to have taste i.e; to have sense or discernement; to be sensible, discret, prudent, wise" (Lewis, Short 1966). Neben dem volleren Lautkörper umfasste *sapĕre* also auch noch eine größere semantische Bandbreite. Folglich kann Bartolis Norm der romanischen Randgebiete („Fasi antiche (posteriore) in aree laterali", Typ Iberia: *oblitare*, Italia *dementicare*, Dacia *oblitare*, Bartoli 1945: 36ff.), die per definitionem die ältere Sprachschicht gegenüber einem

Scanned with OKEN Scanner

dazwischenliegenden, jüngeren Zentrum widerspiegeln, nicht mechanisch von dieser heutigen Konfiguration aus die Frühgeschichte der sprachlichen Entwicklung rekonstruieren; im Einzelfall gilt es, die « histoire des mots » (DELL) in ihrer lautlich-semantisch oft ‚unregelmäßigen' Entwicklung zu verfolgen (wie es beispielsweise das « champ sémantique » von *uxor – mulier – femina* erfordert). Da nun lat. *oblitare* auch für die Gallia, frz. *oublier*, zu berücksichtigen ist (was Bartoli natürlich tut), wäre die Regelhaftigkeit dieser Randnorm am Beispiel der Verteilung von lat. „schön": *pulcher–formosus–bellus* überzeugender zu demonstrieren: *pulcher* ist „klassisch" und findet keine Fortsetzung, wird von *formosus* abgelöst, und von *bellus*, vom Zentrum her, seinerseits an den Rand verdrängt: Iberia/Dacia lat. *formosus* gegenüber Zentrum ital./frz. *bello/bellus* (Bartoli 1945: 36). So mag diese Norm die zeitliche Abfolge von Verdrängung und Extension der Neuerung zu einer Gesamtschau der geschichtlichen Abläufe fügen. Die Verwendung von *scīre* in den *Inscriptiones* belegt auf jeden Fall, eben im Sinne jener Randnorm, den Erhalt der „alten, gebräuchlichen, klassischen" Form (so DELL) im Latein der Ostromania, also im Rumänischen (und im Sardischen). Die Arealnormen bieten aber keine Gewähr für eine nach diesen Kriterien festlegbare Abfolge der Entwicklung. Wie eine « sémantique historique » zu *mulier* im angedeuteten Sinne belegt, sind – nicht nur für dieses Wortfeld – diastratische und/oder soziale, also auch außersprachliche Kriterien, zu berücksichtigen, die die heutige Wort-Verteilung beschreiben und bei umfassender Aufhellung die individuelle Wortgeschichte auch erklären können. Im Falle anderer lat. Erbwörter erlaubt die areale Schau (hier die „Norma dell'area vasta") – ohne Rückgriff auf die zugehörige Wortgeschichte – keine Sicht auf ein vielleicht ursprüngliches Nebeneinander: in der weiten Romania überlebt nur *caballus*, während *equus*, das immerhin aus den „klassischen Texten" bekannt ist, mit Ausnahme von rum. *iapă* „Stute" (die Ergänzung zu rum. *cal* < *caballus*) keine Fortsetzer gefunden hat. Lüdtke (^{2}2009: 58–61) sieht in dieser gängigen romanistischen Erklärung „volkstümlicher, nicht literarischer Wörter" zur Zeit Ciceros und bereits früher eine „chronologische *petitio principii*", da hier ein moderner, unserem heutigen Bewusstsein entnommener Begriff gesetzt werde, den Ciceros Zeitgenossen noch gar nicht kennen konnten. Als negatives Beispiel führt Lüdtke eine Statistik von Bonfante (1936: 86–119) an, in der bereits für Autoren aus dem 2. Jhdt. vor Chr. der – vermeintlich – alternative Einsatz beider Wörter belegt wird. Wir dürfen Lüdtkes ironische Frage zu der von ihm als „sprachpuristische Mentalität" apostrophierten Erklärung zitieren (S. 60):

> Haben die genannten [lat. Autoren – 2.Jh. bis Cicero] *caballus* gebraucht, *obwohl* es ein „Vulgarismus", jedoch relativ gesehen selten, *weil* es ein solcher ist (im Unterschied zu Cicero, der es gar nicht verwendet)? Die obigen Autoren [u.a. Lucilius, Horaz, Petronius, Martial, Ausonius] waren doch zu ihren Lebzeiten noch gar nicht „klassisch"! Auf den Sockel der Klassizität wurden sie erst später gehievt. Folglich hatten sie auch noch keine Scheu vor etwaigen „Vulgarismen" [...]. Welche Gründe man auch immer sie für die Verwendung des einen oder des anderen Wortes gehabt haben mögen, die historische Erklärung des Sachverhalts dürfte eher in

der Umkehrung der anzunehmenden Ursache und Wirkung zu suchen sein: wegen der ungleichen Verteilung in literarischen Werken konnte im nachhinein *equus* die Konnotation „literarisch", *caballus* hingegen die Konnotation „volkstümlich" bekommen.

Es besteht nun kein Zweifel, dass diese von Lüdtke kritisierte „sprachpuristische Mentalität" in der Romanistik unterschwellig – da scheinbar plausibel – bei der Beschreibung sprachgeschichtlicher Abläufe zur Anwendung gelangte. Der daran geknüpfte Erklärungsanspruch war aber nicht immer einzulösen. Diese Einschränkung gilt gerade auch unter der Einbeziehung verschiedenster Textsorten, wie etwa die von Lüdtke (S. 102) angeführten Begriffe von *ēdere comēdere manducāre* verdeutlichen, die als Varianten in der *Vulgata* des Hieronymus (Matthäus 12, 1–4; 15, 37) belegt sind. Damit kann dem allfälligen Kriterium „literarisch" vs. „umgangssprachlich" hier keine distinktive Rolle zugesprochen werden, da alle drei Varianten semantisch weitgehend gleichberechtigt gewesen sein dürften.

Wie sieht es nun mit Blick auf das mögliche funktionale Nebeneinander oder das Nacheinander in der Ablösung ‚alter' durch ‚neue' Formen/Paradigmata auf der formalen/morphologischen Ebene aus? Auch für diesen Fall sind aus den *Inscriptiones* mit ihrer formelhaften Rechts- bzw. Verwaltungssprache keine Beispiele zu erwarten. Zur Illustration möglicher historischer Abläufe (funktionales Nebeneinander von alter und neuer Form, oder übergangslose Durchsetzung neuer Formen/Funktionen) sei ein signifikantes Sprach-Beispiel erwähnt, das weder in Coserius Vulgärlatein-Handbuch (Coseriu 2005) noch in Lüdtkes Romanischer Sprachgeschichte (Lüdtke ^{2}2009) gestreift wird, aus den einschlägigen Fachbüchern aber bekannt ist (z.B. Stolz et al. 1966: §69; Vetter 1953).

Es handelt sich um zwei antike Trinkschalen (sog. patera) mit ihrer Nutzung zu rituellem Zweck mit der – sinngemäß identischen – faliskischen Inschrift *foied uino pipafo cra carefo* und *foied uino pafo cra carebo*. Man findet die beiden Schalen im Museo della Villa Giulia, nahe der Villa Borghese. Die Inschriften wären in das nahe verwandte Lateinische mit *hodie uinum bibam, cras carebo* zu übersetzen. Aus romanistischer Perspektive interessiert hier einerseits, rein materiell, der Hinweis auf eine im Lateinischen nicht (mehr?) belegte *Futur*-Reduplikation, falisk. *pipafo* und die aus dem ältesten Latein (aus Praeneste) bekannte *Perfekt*-Reduplikation auf der Manios-Spange (*fhe:fhaked*), 6. Jhdt. vor Chr. Soweit die Morphologie, wichtiger aber für die Methodik der sprachgeschichtlichen Diskussion ist das Beispiel des Faliskischen unter dem Aspekt: Nebeneinander von alter, d.h. reduplizierter, neben der neuen, reduplikationslosen Futurform? Die Manios-Spange bietet, im Unterschied zu den beiden faliskischen Trinkschalen, keine Alternative zu der alten (Perfekt-) Reduplikation (die sich bis in das klass. Latein noch erhalten hat, z.B. *currō – cucurrī*).

Wieweit aber belegen die beiden falisk. Futurformen ihren synchron-funktionalen Einsatz (das Alter der beiden Schalen ist nicht belegt)? Die Antwort kann nur spekulativ sein: in Anbetracht der ornamentalen und epigraphischen Kunstfertigkeit der beiden Schalen, die eindeutig der Handschrift ein- und desselben Töpfer-Künstlers entstammen, überrascht dessen sprachliche Kompetenz

Scanned with OKEN Scanner

nicht (die Schriftzeichen entsprechen dem bekannten altitalisch-faliskischen Alphabet, vgl. Haarmann 1990: 453). Es bleibt also offen, wieweit die beiden Inschriften als Beleg für ein funktionales Nebeneinander der beider hier belegten faliskischen Futurformen angeführt werden können, oder lediglich den künstlerischen Gestaltungswillen des Töpfers spiegeln. Für die lateinisch-romanische Sprachgeschichte mit ihren wesentlichen typologischen Neuerungen – und dies war der Anlass für den kurzen falisko-latinischen Vergleich – ist für den Ablauf des Sprachwandels auch weiterhin von zögerlichen Neuerungen, parallelen Formen und Funktionen und mit allmählicher – teils motivierter, teils unmotivierter – Verschiebung oder Bevorzugung der einen gegenüber der anderen Form, seltener dagegen von spontanen paradigmatischen Umwälzungen auszugehen. Die beiden Darstellungen von Coseriu (2005) und H. Lüdtke (2009) verfolgen die romanische Sprachgeschichte auf weiten Strecken gerade auch unter diesem Ansatz. Auf die beiden faliskischen *paterae* gehen sie nicht ein (was unter romanistischen Aspekten auch nicht erforderlich war). Sie dienten hier bevorzugt als Aufhänger zur weiteren Verfolgung der generellen Frage einer Chronologie des sprachlichen Wandels. Um Missverständnisse zu vermeiden: Die beiden Autoren haben der romanischen Futurbildung ausführliche Darstellungen gewidmet (vgl. Coseriu 2008: „Grammatikalischer und lexikalischer Wandel", S. 234f.; Lüdtke ^{2}2009: §6.5). Coseriu reklamiert für die Genese/Durchsetzung der im Romanischen neuen, periphrastischen Futurformen vom Typ *cantare habeo*, mit ihrer (ursprünglich) modalen Bedeutung, den Einfluss des frühen Christentums; bei Lüdtke treten die äußeren, kommunikativen Faktoren zur allmählichen Ablösung von *bibam* und der Bevorzugung jener Periphrase (nach dem Verzicht auf das sog. synthetische Futur *cantabo*, *bibam*) in temporaler Funktion im Romanischen in den Vordergrund der Beschreibung dieses neuen Paradigmas.

Ein kurzes Fazit: das Latein der *Inscriptiones* bietet – im Vergleich zu dem kaum überschaubaren Material des CIL für den Zeitraum II.–III. Jahrhundert in den übrigen Gebieten des Imperiums – keine signifikanten Abweichungen von der aus Rom vorgegebenen Norm. Abweichungen waren im Falle der *diplomata militaria daciae* auch nicht zu erwarten. Trotzdem galt es, anhand der auf dem Boden der ehemals römischen Dacia Trajana gefundenen Inschriften etwaige Anzeichen für die spätere balkanlateinische Ausgliederung des Rumänischen aufzudecken. Solche Belege waren eher schon in den *tabulae ceratae daciae* mit ihren auf das Alltagsleben bezogenen Schriftdokumenten zu erwarten, trotz der auch hier formalisierten, juristischen Sprache. So war eine Reihe sprachlicher Formen auszumachen, die einerseits Übereinstimmung mit der westlichen Randromania (z.B. span. *hermoso*, rum. *frumos*) belegen, oder die, wie z.B. rum. (*a*) *şti*, zu den Spezifika zählen, die die östliche Latinität, das Rumänische, begründen. Insofern konnten auch aus dem Blickwinkel der Sprachgeschichte, nicht nur aus der Sicht der provinzialrömischen Archäologie, für die die *Inscriptiones Daciae* bevorzugt angelegt wurden, einige typische Sprachformen der östlichen Latinität aufgelistet werden.

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAPHIE

Alföldy 1968 = Géza Alföldy, *Zur Beurteilung der Militärdiplome der Auxiliarsoldaten*, in „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte, Bd. 17, H. 2", April, S. 215–227.

Alföldy 1977 = Geza Alfödy, Rezension zu I.I. Russu, *Inscripţiile Daciei Romane*, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei, in „Historische Zeitschrift", 224, H. 3, S. 667–669.

Bartoli 1945 = Matteo Giulio Bartoli, *Saggi di Linguistica Spaziale*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Bonfante 1936 = Giuliano Bonfante, *Elementos populares en la lengua de Horacio*, in „Emérita", S. 86–119, 209–247.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, I^{2}–XVII, 1893–1986.

Coseriu 1974 = Eugenio Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte. Das Problem des Sprachwandels*, München, Fink (Erstausgabe: *Sincronía, Diacronía e Historia. El problema del cambio lingüístico*, Montevideo, 1958).

Coseriu 2008 = Eugenio Coseriu, *Lateinisch – Romanisch. Vorlesungen und Abhandlungen zum sogenannten Vulgärlatein und zur Entstehung der romanischen Sprachen* (Bearbeitet und herausgegeben von Hansbert Bertsch), Tübingen, Gunter Narr Verlag.

DELL = Alfred Ernout, Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, ^{4}1979.

Falileyev 2008 = Alexander Falileyev, *Roman and Pre-Roman: The Balkans and Hispania. The Case of* Mal", in Biljana Sikimić, Tijana Ašić (eds.), *The Romance Balkans, Collection of papers presented at the international conference The Romance Balkans, 4–6 November 2006* (= Special Editions 103). Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies: Belgrade, S. 37–43 (vgl. Rezension Windisch, Rudolf, in „Zeitschrift für Balkanologie", 46, 2010, S. 101–115).

Haarmann 1990 = Harald Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift*, Frankfurt/M.–New York, Campus Verlag.

Inscriptiones (Daciae), vgl. Russu 1975.

Kieckers 1965 = Ernst Kieckers, *Historische lateinische Grammatik. Mit Berücksichtigung des Vulgärlateins und der Romanischen Sprachen*, I. *Lautlehre*, II. *Formenlehre*, München, Max Hueber Verlag (unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1931).

Kraft 1951 = Konrad Kraft, *Zur Rekrutierung der Alen und Kohorten an Rhein und Donau*, (Dissertation) Bern.

Lass 1980 = Roger Lass, *On Explaining Language Change*, Cambridge, *Cambridge Studies in Linguistics 27*.

Leumann et al. 1977 = Manu Leumann, Johann Baptist Hofmann, Anton Szantyr, *Lateinische Grammatik*, Erster Band, *Lateinische Laut- und Formenlehre* (Handbuch der Altertumswissenschaft: Abt. 2; Teil 2, Band 1), München, Beck.

Lewis, Short 1966 = Charlton Lewis, Charles Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1966.

Lüdtke ^{2}2009 = Helmut Lüdtke, *Der Ursprung der Romanischen Sprachen. Eine Geschichte der Sprachlichen Kommunikation* (Dialectologia pluridimensionalis Romanica, 14), Kiel, Westensee-Verlag.

Mihăescu 1993 = Haralambie Mihăescu, *La Romanité dans le Sud-Est de l'Europe*, Bucureşti, Editura Academiei Române.

Reichenkron 1966 = Günter Reichenkron, *Das Dakische, rekonstruiert aus dem Rumänischen*, Heidelberg, Winter.

REW = Wilhelm Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, ^{3}1935.

Russu 1970 = Ion Iosif Russu, *Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno-albanez*, Bucureşti, Editura Academiei.

Scanned with OKEN Scanner

Russu 1975 = Ion Iosif Russu, *Inscriptiones Daciae et Scythiae Minoris Antiqvae*, edendas curaverunt D.M. Pippidi et I.I. Russu, *Series Prior: Inscriptiones Daciae Romanae*, Volumen I, Bucureşti, Editura Academiei.

Stein 1944 = Arthur Stein, *Die Reichsbeamten von Dazien* (*Dissertationes Pannonicae*, Ser. I, Fasc. 12), Budapest.

Stolz et al. 1966 = Friedrich Stolz, Albert Debrunner, Wolfgang P. Schmid, *Geschichte der lateinischen Sprache*, Berlin, Sammlung Göschen 492/492a.

Syme 1971 = Ronald Syme, *Governors of Dacia*: *Arthur Stein, Die Reichsbeamten von Dazien*, Budapest 1944 in Ronald Syme, *Danubian Papers*, „Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen, Bibliothèque d'Études du Sud-Est Européen", Bucharest, §XI, S. 160–76.

Väänänen 1967 = Veiko Väänänen, *Le latin vulgaire*, Paris, Klincksieck, 1967 (^{3}1981).

Vetter 1953 = Emil Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte I*, Heidelberg, Winter, 1953.

Windisch 1988 = Rudolf Windisch, *Zum Sprachwandel. Von den Junggrammatikern zu Labov*, Frankfurt/M.–Bern–New York–Paris (*Studia Romanica et Linguistica, SRL 21*, curant Peter Wunderli et Hans-Martin Gauger).

TRACES OF POPULAR LATIN IN *INSCRIPTIONES DACIAE ET SCYTHIAE MINORIS ANTIQUAE*?

ABSTRACT

A linguistic evaluation of a number of latin *Inscriptiones* (*diplomata militaria*, *tabulae ceratae*) found in Rumania, listing a number of auxiliary-troops stationed in the new roman Provincia Dacia, conquered by the roman emperor Trajan in the second century AD, proves that the linguistic features of Rumanian, that developed in the following centuries in the former Dacia, had to acquire its very own appearance of an "oriental romance language" during the socio-historical development over the centuries in contrast to the occidental languages. As those *Inscriptiones* respect the linguistic norm of imperial roman laws, they don't show significant vestiges of spoken "Vulgar Latin" as a basis of Rumanian.

Key-words: *Latin on the* ***Inscriptiones Daciae***; ***diplomata militaria*** *and* ***tabulae ceratae***; *faliskian future-reduplication* ***pipafo*** *and old-latin perfect-reduplication* ***fhefaked***; *the periphrastic romance future-form* ***cantare habeo***; *"Language Change"*; *"The Origin of the Romance Languages"*.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

PALINGENEZIE ŞI DECONSTRUCŢIA LUMILOR ÎN CREAŢIA EMINESCIANĂ

AMALIA DRĂGULĂNESCU*

„După ce a pus sufletul în mijlocul Universului, Demiurgul l-a întins prin tot corpul acestuia şi, mai mult, l-a înfăşurat pe dinafara lui, formând un Univers care se roteşte în cerc, unic, fără pereche, singuratic şi având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine, neavând nevoie de nici un altul, pe deplin conştient şi iubitor de sine însuşi. Din aceste motive, Demiurgul a zămislit Universul ca pe un zeu fericit" (Platon 2004: 294). „Născutul, de bună seamă, trebuie să fie corporal, şi ca atare vizibil şi tangibil; dar nimic vizibil nu s-ar putea naşte vreodată fără foc şi nimic tangibil fără ceva solid, şi nici ceva solid fără pământ" (Platon 2004: 291). Desigur, *pământul* reprezintă, din multe puncte de vedere, cel mai important *tipar artistic*, în virtualitatea căruia se integrează o multitudine de alte paradigme.

„Cu punct de plecare în planul semantic al termenului în limba neutră şi în imaginarul din cultura umanităţii, semnul poetic *pământ* dezvoltă uneori sensuri poetice în două principale direcţii de semnificare, organizate în jurul semnificaţiilor 1) de component al sistemului planetar şi 2) de element primordial – pământul-substanţă. Desfăşurarea acestor trasee relevă o viziune cosmologică supraordonatoare" (Irimia 2007: 166). Conform modelului cosmologic având o anumită recunoaştere în mediile culte ale antichităţii, universul este o sferă care are pământul în centru. De aceea, „pământul, în ipostază de element primordial, cunoaşte în primul rând o dimensiune creatoare. El este parte a orice fiinţează, asigură materialitatea şi dinamica internă a lumii, funcţionând ca matrice a ei. Expresie simbolică a *firii*, *pământul* îşi revelă, ca principiu ordonator al dinamicii ei interne, puterea de a redeschide procesul creaţiei" (Irimia 2007: 169).

În creaţia lui Eminescu, spre deosebire de tiparele antice, unde distrugerea lumii era totală şi ireversibilă, perechea deconstrucţie – reconstrucţie este veşnică şi asimilabilă în modelul *mumei-pământ*, sub toate aspectele sale. În acest sens, ca materie primordială, *pământul*, perceput în general în dimensiunea spaţială, cunoaşte la acest scriitor şi o ipostază temporală. Prin raportare la sine însuşi, *pământul* are pentru fiinţa muritoare atributul veşniciei, atribut subliniat şi prin

* Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide", Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 55–71

cuprinderea unui imaginar care intră în opoziție cu imagini ale efemerității (*valul*, *fumul*). El mai include sensul de spațiu al existenței umane în plan istoric, ceea ce l-a determinat pe Eminescu să întreprindă o încercare de mitologie românească, *Genaia*, care „înfățișează o ipostază cosmogonică a marcării statutului. Dacă în contextele anterioare, pământul marca, prin perspectiva pe care o oferea calitatea de ales celui ce privea, în această situație, pământul nemaifiind privit, ci *înviat*, conferă personajului statutul de creator secund" (Irimia 2007: 168).

Eminescu preia, în opera sa, în mod conștient, un model din Antichitate, subordonat unui anume imaginar, acela de *ek-pyrosis* universal. În eseurile sale, Mircea Eliade arată că mitul combustiei universale era în mare vogă în perioada dintre primul secol î.Ch. și secolul al treilea d.Ch., în lumea romano-orientală; această paradigmă a fost subsumată, pe rând, diverselor gnoze derivate din sincretismul greco-iudaic. Istoricul religiilor subliniază, în mod surprinzător, un *caracter optimist* al ideii respective, reductibil, mai ales, la conștientizarea normalității catastrofei ciclice, la certitudinea că aceasta are un sens și că nu este niciodată definitivă. „În perspectivă lunară, moartea omului, ca și moartea periodică a umanității sunt necesare, tot așa cum sunt cele trei zile de întuneric care preced renașterea lumii. Moartea omului și cea a umanității sunt indispensabile regenerării lor. O formă, oricare ar fi ea, din chiar faptul că există ca atare și că durează, slăbește și se uzează, ca să-și recapete vigoarea, trebuie să fie reabsorbită în amorf, fie și numai pentru o clipă; să fie reintegrată în unitatea primordială din care a ieșit, cu alte cuvinte, să reintre în haos (în plan cosmic), în orgie (în plan social), în întuneric (în cazul semințelor), în apă (botezul pe plan uman, Atlantida în plan istoric)" (Eliade 1991: 72).

Obsesia eternei reîntoarceri se vede exprimată în faptul că aceste concepții cosmico-mitologice confirmă repetarea ciclică a ceea ce a fost mai înainte, punând accent pe motivul gestului arhetipal regăsit în toate planurile – cosmic, biologic, istoric, uman etc. În poezia eminesciană întâlnim frecvent structura circulară a timpului care se regenerează cu fiecare nouă naștere, încât, într-un final, „timpul mort și-ntinde trupul și devine veșnicie". Mai aplicat la creația eminesciană, exegeta Rodica Marian opinează: „Imposibilitatea *morții* în univers este corelată de teza unității universului, și această permanență este o perpetuitate a esențelor, a formei, în sens platonic, a Ideii, și nu a indivizilor care umplu aceleași veșnice tipare" (Marian 1999: 144).

„Ceea ce se numește de obicei natură, adică aspecte geologice, faună și floră, se găsesc la Eminescu sub un chip *elementar* [subl.n.]. Nu coloarea, nu varietatea sunt notele esențiale, ci dimensiunea, sau, ca să zicem așa, cantitatea", consideră G. Călinescu (1976: 258), oferind ca exemplu versurile de excepție „Neamurile-mbătrâneau,/ Crăiile se treceau,/ Numai codrii tăi creșteau,/ Și în umbra cea de veci/ Curgeau râurile reci...". Foarte importante în economia reprezentării pământului sunt *microelementele*, „acelea pe care ne-am obișnuit a le numi motive literare, care constituie toposurile unei mitologii poetice, ale cărei sensuri conduc către unitatea originară a universului" (Călinescu 1976: 21). Cu ajutorul unor afirmații simple, Vasile Rusu accentuează faptul că, „eternă în integralitatea ei

Scanned with OKEN Scanner

metamorfică, efemeră însă, în cele mai multe din elementele care o compun (dar hărăzite mereu regenerării), natura şi omul se regăsesc într-o unitate de destin: eternă – omenirea, efemeră – fiinţa umană" (Rusu 2000: 9), deoarece, atunci când îşi simte efemeritatea, omul tinde înspre marele Tot etern. În aceeaşi ordine de idei, elementele mici par neînsemnate, însă fac parte în mod necesar dintr-un tot unitar, astfel încât „dacă iei un microscop complex îţi dai seama că picătura de vin de Burgundia pe care îl bei este în fond o Mare Roşie, că pulberea de pe aripa fluturelui este o aripă de păun, mucegaiul, un câmp cu flori, iar nisipul, un morman de bijuterii", după cum crede G. Bachelard (1999: 19).

În primul rând, *codrul* (pădurea) reprezintă un *topos* de mare rezonanţă în opera eminesciană, impunându-se prin măreţie şi vechime, având, de asemenea, unele implicaţii orfice: „Vuind furtunoasa şi straşnica arpă/ Trec vânturi şi clatin pădurea de brad" (*Feciorul de împărat fără de stea*). Atributele vechimii nesfârşite a codrului sunt subliniate prin prezenţa nenumăratelor sintagme de genul *codri de secoli*, *codru sur şi vecinic*, *codrii bătrâni*, *codrii vechi de brad*, *păduri eterne*, *păduri antice*, *vecinica pădure* etc. În genere, „codrul este un spaţiu al basmului, imaginar, răsărit din *dorinţa* [subl.a.] aceea permanentă de a re-crea armoniile trecutului mitic, ale vârstei de aur a omenirii, vremurile sublime când se gândea în basme şi se vorbea în poezii" (Rusu 2000: 11). Pendulând între timpul echinoxial şi timpul solstiţial, cum denumeşte Ioana Em. Petrescu feţele timpului, la Eminescu, „marcată de conştiinţa istoricităţii, gândirea se va întoarce cu nostalgie spre paradisul pierdut al timpilor originari, măsurând, ca pe un spaţiu al înstrăinării, distanţa ce o separă de lumea, mereu identică sieşi, a începuturilor" (Petrescu 2005: 62).

Foarte frecvent la Eminescu, entitatea codru/pădure este imaginată ca fiinţă vie, de o superioară, regală umanitate, expresii precum *ale codrilor suspine*, *codrii aiurează negri*, *codrul simţitor răsună*, *codru bătut de gânduri*, *codru-şi bate frunza lin*, *codrii adună urdie*, *tot ce codrul a gândit cu jale*, *pădurea lin suspină*, chiar *ochi de codru* însemnând tot atâtea dovezi pentru intima apropiere a poetului faţă de codru. Un aspect notabil, oarecum izolat, este viziunea în cadrul căreia pământul este conceput ca „titan bătrân cu aspru păr de codri". În definitiv, „pădurea noastră empirică are o durată limitată, fiind supusă dezagregării, codrul eminescian însă *creşte* peste marginile de timp ale domniilor, peste acelea ale raselor, el este de veci. Imaginea aceasta egipteană de trăinicie de-a lungul mileniilor, de vigoare gigantică, determină dimensiunea microscopică a omului şi deşteaptă acel sentiment tipic eminescian de nevoie de a se lăsa în voia firii" (Călinescu 1976: 258).

De obicei, codrul sau pădurea, grădina adăpostesc esenţe ca *teiul*, *bradul*, *stejarul*, *fagul*, *salcia*, *salcâmul*, *plopul*, *mărul*, *cireşul*, *nucul*, *arborii exotici* (*cedrul*, *măslinul*, *chiparosul*). Toate acestea sunt subsumate unor versuri strălucitoare, unde comparaţiile iau naştere pe teren biblic – „Sâni dulci şi albi ca neaua cea curată/ Rotunzi ca mere dintr-un pom de rai" (de pildă, din poemul *Aveam o muză*) – sau, antitetic, unor sintagme mai austere din *Memento mori*, precum *copaci monastici*. *Teiul*, aparţinând unui tipar imagistic specific eminescian, se regăseşte cu precădere în *Luceafărul*, *Scrisoarea IV*, *Memento mori*, *Mai am un singur dor* şi

Scanned with OKEN Scanner

multe altele. Selectăm doar următoarele contexte: „Iară tei cu umbra lată şi cu flori până-n pământ/ Înspre apa'ntunecată lin se scutură de vânt", din *Scrisoarea IV*, unde arborii respectivi deţin rolul ursitoarelor, şi „Răsare luna liniştit/ Şi tremurând din apă// Şi împle cu-ale ei scântei/ Cărările din crânguri./ Sub şirul lung de mândri tei./ Şedeau doi tineri singuri" (*Luceafărul*), în care teiul devine esenţă cataleptică; *teiul* e legat de *narcoză*, de *stări onirice*, de o magie chimico-erotică, *parfumul* creând stări de beţie amoroasă, de *voluptate* vecină cu *moartea*.

În schimb, *bradul* este un element de sorginte populară, întâlnit în versuri precum „Sus în vârful muntelui/ Creşte bradul brazilor,/ De mare şi înfoiat/ Tot cerul l-a îmbrădat:/ Soarele în cetini,/ Luna între ramuri,/ Mii şi mii de stele/ Între rămurele", stihuri ale căror rezonanţe se contopesc cu cele eminesciene.

Un arbore cu valenţe puternice este *stejarul*, deoarece faimoasa propoziţie „În sâmburul de ghindă e un stejar" devine, între alte câteva, nucleu obsedant al prozelor şi, în general, al scrierilor eminesciene, indicând o schemă de gândire de tip metonimic. În vechime, stejarul era asociat cu orgoliul lui Israel; la noi, apare legat de personajele fantastice Muma-Pădurii sau Păduroiul. Iată un exemplu: „Luna tremură pe codri, se aprinde, se măreşte,/ Muchi de stâncă, vârf de arbor, ea pe ceruri zugrăveşte,/ Iar stejarii par o strajă de giganţi ce-o înconjoară,/ Răsăritul ei păzindu-l ca pe-o tainică comoară" (începutul *Scrisorii IV)*.

În *Doña Sol* descoperim *fagul*, instrument de recuzită artemidică : „Să văz cum mâna ta îndoaie/ În arc o ramură de fag/ Şi ca Diana cea bălaie/ Îţi faci în codru mândru prag". Un arbore care jeleşte este *salcia*, în preajma căreia, în tradiţia ebraică, stă însuşi regele Solomon: „E-un miros de tei în crânguri,/ Dulce-i umbra de răchiţi/ Şi suntem atât de singuri/ Şi atât de fericiţi" (din *Lasă-ţi lumea...*), versuri care accentuează uitarea de sine şi adăpostirea îndrăgostiţilor la sânul pământului.

Salcâmul apare, printre altele, în poezia *O, mamă...*: „O, mamă, dulce mamă, din negură de vremi/ Pe freamătul de frunze la tine tu mă chemi;/ Deasupra criptei negre a negrului mormânt/ Se scutură salcâmii de toamnă şi de vânt", unde foşnetul lin al frunzelor de salcâm îndulceşte atmosfera funebră; la fel, ambiguizarea din expresia *se scutură salcâmii de toamnă*, cu scop de a facilita transformarea ulterioară a atributului adjectival *de toamnă* în complement indirect şi a permite înţelegerea adecvată a contextului, cu referire la îndepărtarea sentimentelor negative din meditaţia eului liric.

Alţi arbori sălbatici întâlniţi pe solul artistic eminescian sunt, după cum se ştie, *plopii* (în legătură cu Iacov, cel ce se luptă cu îngerul) şi, mai rar, *cornii*. În ceea ce priveşte arborii domestici autohtoni, *mărul* devine, în poezia eminesciană, pom al vieţii şi al înţelepciunii, însă trebuie avută în vedere şi simbolistica sa erotică. Este foarte interesant de observat că poetul ocoleşte, în episodul din *Memento mori* referitor la Egipt, arborii exotici (precum palmierii, măslinii etc.), care erau mai potriviţi în context, ci alege obişnuiţii *meri*: „Nilu-n fund grădine are, pomi cu mere de-aur coapte". Funcţionează aici atracţia unui tipar datorită căruia mitul se confundă adesea cu basmul (*Prâslea cel voinic şi merele de aur*), ca în acea sintagmă eliadescă (*Le mythe est une histoire sacrée)*, aducând miresme de legendă despre insula albă şi tainică de tămâie Leuké, insula celor fericiţi, ce poate

Scanned with OKEN Scanner

fi plasată în aceeaşi măsură şi în virtutea aceloraşi codificări culturale comune, tot atât de bine în cadrul bazinului Mării Mediterane, ori chiar în mijlocul Mării Negre. În această reprezentare, cultul pentru mitul vârstei de aur, la Eminescu, se întâlneşte, într-o modalitate personală, cu nostalgia perenă pentru pământul natal, creând o paradigmă aparte, despre nişte Câmpii Elizee situate, la modul virtual, în sud-estul Europei.

Cireşul şi *vişinul* apar în următoarele versuri: „Mari cireşi cu boabe negre" (*Dacă treci râul Selenei*) şi în tabloul „Dacă prin codri pătrunzi dai de-o vale frumoasă şi verde/ Pe-al căreia deal se întinde o mândră grădină./ Mari cireşi cu boabele negre, cu frunza lor verde,/ Crengile-ndoaie de greul dulcilor, negrelor boabe,/ Meri, cu merele roşii ca faţa cea dulce a Aurorei,/ Mişcă în vânt frumoasele, mari, odorantele roade", unde culorile sunt elocvente, *negrul* fiind eticheta pământului, iar *roşul*, atributul soarelui.

Între alte esenţe, un copac aparte este *nucul*, sub umbra căruia se spune că nu creşte nimic: „Vezi, rândunelele se duc,/ Se scutur frunzele de nuc,/ Se lasă bruma peste vii,/ De ce nu-mi vii, de ce nu-mi vii?". De aceea, dincolo de aliteraţii şi asonanţe, era necesară prezenţa nucului, tocmai pentru a aprofunda regretul (vezi închiderea *duc – nuc*) , însoţit de o firavă speranţă exprimată cu ajutorul fonetismului special, de tip paronimic: *De ce nu-mi vii, de ce nu-mi vii*, care insinuează pe *a învia*.

Există şi arbori exotici la Eminescu: „Prin şir de codri, palmi nălţaţi în soare,/ Prin lunci de dafin, pe-unde cresc maslini,/ Smochini s'aţin pe verzi cărări în floare.// Din prund înalţă trunchii lor arini/ În lunce risipiţi, sub stânci ce pică/ Isvoare sar prin muşchii rădăcinii.// [...]// Şi risipite prin dumbrăvi de laur/ Stau casele azile liniştite./ Pe porţi sunt stihuri scrise'n limbi de maur"; codrii stau în mod firesc alături de arbori de esenţă rară, făcând parte dintr-un tipar poetic universal. *Chiparosul*, mai ales, un copac de mare longevitate („visătorii copaci de chiparos") este un soi de *axis mundi*, care susţine universul, căci în poemul *Mureşanu*, Dumnezeu însuşi spune: „Eu sunt ca un chiparos verde. Din mine ies roadele lui".

După arbori, metonimic, urmează crengile şi ramurile eminesciene, precum şi frunzele. „Uneori, întrebările retorice ale poetului despre viaţa omului aduc clarificări directe despre simbolistica frunzei – «Ce sunt eu azi o frunză, o nimică»" (Rusu 2000: 85).

Iarba, cea mai intim legată de *pământ*, apare emblematic în versurile „Ci trăieşte, chinuieşte/ Şi de toate pătimeşte/ Ş-ai s-auzi cum iarba creşte" – aici, expresiile sentenţioase de rezonanţă folclorică, transpuse în versuri culte, desfăşoară o viziune multiplă, aşa cum se întâmplă, la modul condensat, în micropoemele de sorginte japoneză, de exemplu. Ele pot fi înţelese în cel puţin trei feluri: mai întâi de toate, exprimă o legătură aproape cauzală între trăirea obişnuită a grijilor vieţii şi acutizarea lor, care duce la trăirea ulterioară compensatorie şi cu intensitate a lucrurilor frumoase (*ş-ai s-auzi cum iarba creşte*); pe de altă parte, există un paralelism între suferinţa omului şi, antinomic, *indiferenţa* naturii, ori, dacă există vreo legătură între cele două, natura empatizând oarecum cu omul, şi în

Scanned with OKEN Scanner

special la Eminescu, dându-i alinare; în cele din urmă, tripla subliniere a termenilor care se aplică la *viaţă – vieţuire* (*a trăi, a chinui, a pătimi*) creează o repetiţie semantică progresivă şi, încă o dată, întărirea ideii de *deşertăciune*, al cărei efect este inevitabil, pieirea omului, toate încadrate într-o splendidă imagine eufemistică, ambivalentă, a morţii ca repaos contemplativ, făcând aluzie la simbolica din *Ecclesiast*, la care poetul trimite direct în alte locuri.

În concluzie parţială, tiparul de gândire invocat, *carpe diem*, nu poate fi echilibrat decât de către cealaltă paradigmă, *vanitas vanitatem*, devenind deodată şi paradoxal, echivalente. Vasile Rusu afirmă: „Măsură a spaţiului şi a timpului, iarba înseamnă, deci, şi o măsură a vieţii, călătoria ei încununându-se într-un motiv literar de mare adâncime simbolică" (Rusu 2000: 91). Cele trei versuri sunt *Ecclesiastul* nostru eminescian, în ton minor, însă de aleasă pătrundere şi de mare încărcătură ideatică şi emoţională.

Trebuie să realizăm în oarecare măsură legătura între *pământ* şi toate celelalte elemente pe care le înglobează. Amintind despre vegetalul acvatic, V. Rusu consideră că „[...] similitudinea dintre decorul silvestru, unde iedera împleteşte arborii şi decorul acvatic, este încă o dovadă a unităţii de viziune eminesciană asupra naturii" (Rusu 2000: 97).

Florile punctează în mod frecvent peisajul terestru eminescian, ca în exemplele: „Dar am o câmpie ce unduie-n flori,/ Câmpia speranţelor mele" (*Ondina*). Contextele eminesciene în care apar florile sunt nenumărate: „Cu râuri de cântări, cu flori de lumină"; „Gândindă, cum e trecătoare/ O floare"; „L-oi sămăna-n flori palizi şi-n stelele de foc"; „Prin merii plini cu floare-n grădinele adânci"; „De flori troiene în loc de omăt"; „Una-i lumea-nchipuirii cu-a ei mândre flori de aur"; „Sunt păduri de flori, căci mari-s florile ca sălcii pletoase"; „Flori din neauă peste ape ce alerg fulgerătoare"; „Snopi de flori cireşii poartă pe-a lor ramuri ce se-ndoaie"; „Florile – izvorăsc pe plaiuri a lor viaţă de misteruri"; „Şi oştiri de flori pe straturi par a fi stele topite"; „Stele de-aur ard în facle, pomi în floare se înşir"; „În a nopţilor grădine stele cresc în loc de flori"; „Aerul e vioriu, miroasele florilor mândre"; „C-oştiri de flori, semănături de astre"; „Floarea ţărmului o smulgi"; „Ironică-i mişcarea a florilor în vânt"; „Cu flori stereotipe, cu raze, diamante"; „O ploaie de flori albe se scutură pe ea"; „Flori roşii de jeratic frumos încâlcite"; „De-ai muri copil de rege de-ale florilor miroase"; „Cum că a ta gură-i cea mai dulce floare"; „Se scuturau flori albe de migdal"; „Crengi în flori de ambră mă cuprind"; „Iar tei cu umbra lată cu flori până-n pământ"; „Mirosul florilor mormântului de sfinţi îşi paşte oile de aur"; „Îngerul păcii cu floarea luminii în mâna albă"; „Îmbrac a lumei fapte în mantie de flori"; „Amestec cu flori dalbe durerea-nnebunită"; „Şi flori ş-ale soarelui raze şi stele" (Eminescu 1998: 11, 18, 33, 40, 83, 94, 110, 125, 126, 131, 143, 149, 179, 206, 256, 258, 287, 320, 328, 363, 376, 380, 418, 460, 467, 537). Deşi de dimensiuni mici, aparent neînsemnate, florile din poezia eminesciană sunt tot atâtea receptacule ale diversităţii pământului şi ale frumuseţii lumii.

De asemenea, *Motivele faunistice* [subl.n.] devin verigile unui sistem de semne simbolice. Vor fi întâlnite în acele poezii care dovedesc regresiunea poetului, afectivă şi conceptuală, spre tiparele originare ale mitului. Asociate vegetalului simbolic, ele

Scanned with OKEN Scanner

conturează un cadru – matrice, oglindă a unei sensibilităţi poetice geniale" (Rusu 2000: 124).

O pasăre mai deosebită este *cocorul*, regăsit în poemul *Stelele'n cer*: „Stelele'n cer/ De-asupra mărilor/ Ard depărtărilor,/ Până ce pier// [...]// Stol de cocori/ Apucă'ntinsele/ Şi necuprinsele/ Drumuri de nori" (Eminescu 1998: 378).

Calul, un alt animal fantasmatic din poezia, dar şi din proza eminesciană, este un fel de personaj totemic, solar şi fertilizator, reprezentând fecioria, iar uneori are funcţie psihopompă, în *Ondina*: „Pe un cal care soarbe prin nările-i foc/ Din ceaţă pustiă şi rece/ Un june pe vânturi, cu capul în joc/ Cu clipa gândirei se'ntrece/ Şi calu-i turbat/ Sbura necurmat/ Mânat ca de-a spaimelor zână/ Bătrână" (Eminescu 1998: 471); „Ca cerbul ce s'alţă în creştet de stânci,/ Urmat de săgeat'arzătoare/ E calul ce sare prăpastii adânci/ În sboru-i puternic şi mare/ Cu nara arzând/ Cu coama de vânt/ Odată'ncă pinten l'împunge/ S-ajunge" (*ibidem*). Iată că un animal aparţinând la prima vedere *pământului* (prin contactul direct cu acesta în alergare) se preschimbă într-un amestec de elemente, iarăşi datorită codificării culturale (fiind la origine darul zeului Poseidon-Neptun făcut muritorilor) şi prin transmutaţia artistică eminesciană (*săgeat'arzătoare*, *sboru-i puternic şi mare*; *cu nara arzând, cu coama de vânt*), predominând totuşi asemănarea cu *văzduhul*; calul este un micro-element integrator, în speţă, datorită salturilor pe care le face, ce îl poartă împotriva oricărei gravitaţii, *deasupra prăpăstiilor adânci*; chiar forma tranzitivă *sare prăpăstii* imprimă sugestia că aci este, aci nu este legat de pământ, fiind un derivat ambivalent, încadrat în tiparul Pegasului modern. Acest animal se află, în acest fel, între *cer* şi *mare*.

Într-o altă descriere, calul prinţului din *Diamantul Nordului* prinde contur astfel: „Cum marea de valuri nu ştie repaos,/ Astfel se frământă al norilor chaos,/O stea nu luceşte pe bolta cea largă –/ Pornit ca de vânturi sirepul aleargă.// Un tunet cutremură lumea'n temei/ Venea parc'o oaste călare de zei.../ Cu-a lui erghelie'nspumată de cai,/ Vuind vine mândrul al mărilor crai.// Cu gâturi întinse sirepi de omăt/ Prin norii cei negri sburau spăriet..." (Eminescu 1998: 326–327).

Dintre animalele artemidice, cel mai important în opera eminesciană este *cerbul*; îl regăsim şi în ultima strofă din *Sarmis*: „Din codri singurateci un corn părea că sună/ Sălbatecele turme la ţărmuri se adună./ Din stuful de pe mlaştini, din valurile ierbii/ Şi din poteci de codru vin ciutele şi cerbii,/ Iar caii albi ai mării şi zimbrii Zânei Dochii/ Întind spre apă gâtul, la cer înnalţă ochii" (Eminescu 1998: 411). Alte animale care prezintă oarecare însemnătate în opera discutată sunt *pasărea măiastră* sau *vârcolacul*.

Iarăşi, într-un registru aparent minor se află *insectarul* poetic eminescian: *furnica*, *albina*, *păianjenul*, *cariul*, cel din urmă simbolizând măcinarea înceată a lucrurilor aparent trainice. Mai întâi, *fluturele* din poezia eminesciană poate fi pus, ca într-o vitrină, sub emblema *sufletului* care caută să se înalţe mai sus, însă, cu anumite oscilări, dincolo de imperativul *excelsior*. În exemplul „Zbor gândaci ca pietre scumpe, zboară fluturi ca şi nave" – *Memento mori* (Eminescu 1998: 125) –, fluturele se confundă cu o mică pasăre şi vine în atingere cu tiparul *focului* (datorită sclipirilor cromatice şi *zborului*, un elan destul de însemnat pentru o fiinţă

Scanned with OKEN Scanner

miniaturală), în schimb, ambiguizarea de tip modern datorată cuvântului *navă* duce cu gândul la un micro-aeromodel, iar evocarea indirectă a apei intervine pentru a sugera jocul coloristic al fluturelui – aşadar, un giuvaier zburător. Cu toate acestea, el aparţine *pământului*, prin contactul nemijlocit cu florile şi pentru că este supus metamorfozei.

Alt context, a cărui primă parte este mai cunoscută, „Fluturi ard, sclipind în soare, orbind ochii de îi vede,/ Ca idei scăldate-n aur şi-n colori de curcubău" (*Călin*) conţine o descripţie fascinantă a fluturelui, greu de prins în scheme şi tipare: deopotrivă asociat focului (căci *arde*), scânteii (transfigurate în *văzduh*), aurului *de jos* (*orbind ochii...*), iar în final, surprinzător, *ideea* este definitorie pentru fluture, tocmai ceva ce scapă tuturor definirilor. Urmând trăsăturile schiţate de Eminescu în desenul fluturelui, acesta ar fi, deci, o *idee scăldată-n aur şi-n culori de curcubeu*, străfundurile acestor versuri întâlnindu-se cu celelalte, din poemul *Un Phoenix e o pasăre-n vechime. Gândul, apa, pământul, eterul*, iată elementele disparate care sunt înmănuncheate în fiinţa fluturelui. Este un crochiu optimist, finalmente, ca un haiku, dovadă substantivul ultim *curcubeu*, ce fixează, din punct de vedere cultural, rememorarea legământului făcut de Dumnezeu oamenilor, care promite că potopul nu se va mai repeta niciodată.

În altă parte, în versurile „Ca şi fluturii de-uşor/ Saltă Eros nebuneşte" (*Misterele nopţii*), se resimt ecouri din poezia greacă referitoare la neînfrântul Eros (gr. *Eros anikáte máhan*), din care parafrazăm, „Tu noaptea îţi legeni arîpa pe moi obrăjori feciorelnici"; în relaţie de contiguitate, redăm şi versurile „Zboar-al nopţii negru flutur", în care limitele inerente dintre microcosmos şi macrocosmos se întrepătrund.

„Fluturii le-nconjoară ca dulci corăbioare de colori şi lumini" – iată că fluturele, acest mic vierme înaripat, terestru la origine, se află într-o metamorfoză perpetuă, înălţându-se permanent spre sferele celeste. Dacă fluturele este întruchiparea sufletului, „Credinţa populară, care îi dăduse lui Psyché numele sufletului şi respiraţiei, stabileşte dintotdeauna o legătură între ea şi vântul cel înaripat, populat de spirite uşoare. Curând s-a putut imagina că, descătuşată, Psyché zboară spre spiritele elementare cu care este înrudită" (Maşek 1978: 326).

O altă vietate cu deosebite semnificaţii în opera eminesciană este *greierele*, din *Diamantul Nordului* şi din *Călin Nebunul*: „Greieruş ce cânţi sub lună/ Când pădurea sună,/ Cum nu ştii ce am în mine,/ Greiere, străine ?/ Că te-ai duce de-ai ajunge/ Noaptea de te-ai plânge/ Ca o pasăre măiastră/ La noi în fereastră". Asemănarea greierelui cu o pasăre măiastră este datorată faptului că greierele se află pe o scară evolutivă superioară, spre deosebire de alte insecte, deoarece este singurul la care se poate identifica o anumită linie melodică în cântarea sa, este, în felul său, un unicat, însingurat ca un sihastru ce plânge cu jale la unison cu eul liric, acesta din urmă, un alt fel de pasăre măiastră.

„De aceea, mai mult decât păsările, poetul cântă insectele care n-au o realitate decât în roiuri.

Lumea aceasta înfăţişează totodată infinitul mic, capătul întors al lunetei, uriaşul număr de societăţi pierdute în dimensiunea mică, sub puterea de percepţie a

omului, pierdut şi el sub roirea stelelor" (Călinescu 1976: 265). Aşadar, după G. Călinescu, cariul simbolizează măcinarea înceată a lucrurilor în aparenţă trainice, greierul e somnul naturii, răsunetul ierbii; păianjenul închipuie năpădirea unui regn de către altul, procesul de decrepitudine; fluturele, în sfârşit, întrupează funcţia sexuală, parada erotică.

Din aceeaşi familie cu greierele face parte *păianjenul*, păianjeni fiind din abundenţă în *Sărmanul Dionis*: „Părepii erau negri de şiroaiele de ploaie ce curgeau prin pod şi un mucegai verde se prinsese de var; cercevelele ferestrelor se curmau sub presiunea zidurilor vechi şi gratiile erau rupte, numai rădăcinile lor ruginite se iveau în lemnul putred. În colţurile tavanului cu grinzi lungi şi mohorâte paianjenii îşi esercitau tăcuta şi pacinica lor industrie; într-un colţ al casei, la pământ domneau una peste alta vo câteva sute de cărţi vechi, multe din ele greceşti, pline de învăţătură bizantină; în alt colţ, un pat, adecă câteva scânduri pe doi căpriori, acoperite c-un mindir de paie şi c-o plapumă roşie. Înaintea patului o masă murdară al cărui lemn grunzuros de vechime era tăiat cu litere latine şi gotice; pe ea hârtii, versuri, ziare rupte, o neordine într-adevăr păgânească. Luna îşi revărsa lumina ei cea fantastică... [...]; pânzele de păianjen străluceau vioi în lună şi deasupra cărţilor dorminde în colţ se ivea o îngerească umbră de om" (Eminescu 1977: 95).

Casa lui Dionis are următoarea înfăţişare: „Casa lui de pustnic un colţ întunecos şi paianjinit din archiva unei cancelarii şi atmosfera leneşă şi flegmatică a cafenelei – asta era toată viaţa lui" (Eminescu 1977: 95), iar Toma Nour „locuia într-o cameră naltă, spaţioasă şi goală. În colţurile tavanului paianjenii îşi esersau pacifica şi tăcuta lor industrie, într-un colţ al casei, la pământ, dormeau vro câteva sute de cărţi, visând fiecare din ele ceea ce coprindea..." (Eminescu 1977: 177) (înrudite genetic sunt şi rândurile din *Cugetările sărmanului Dionis*: „Pe părepi cu colb, pe podul cu lungi pânze de painjen...". Este inedit acest substantiv *industrie*, cu referire la ţesătoria păianjenului; termenul este preluat din spaţiul cultural anglo-saxon, unde, adjectival, *industrious* înseamnă harnic, iar poetul l-a folosit pentru a scutura în oarecare măsură vechile paradigme ale receptării literare, fiindcă, în fapt, păianjenul nu lucrează pentru nimeni decât pentru sine, însă aici există o minimă sugestie care îl priveşte pe creator, a cărui artă nu este utilă aparent nimănui şi, cu toate acestea, înfrumuseţează toată lumea.

Starea în care se află Dionis este cvasicataleptică: „ar fi voit să doarmă, să viseze, dar gerul îi îngheţa pleoapele şi-i painjinea ochii"... Urmează apoi celebrul fragment „...la lumina cea palidă a lunei, el întorcea foaie cu foaie uitându-se la constelaţiunile ciudate. Pe o pagină găsi o mulţime de cercuri ce se tăiau, atât de multe, încât păreau un ghem de fire roş sau un painjiniş zugrăvit cu sânge" (Eminescu 1977: 99), fragment saturat de melancolie. Din aceste rânduri extragem ideea că păianjenul, această vieţuitoare mică, este simbolul melancoliei prin excelenţă – tăcut, izolat, prins câteodată în capcanele propriei urzeli. Ieşit din tiparul lui Arachné, odată alungată de către Atena, zeiţa înţelepciunii, el rămâne mereu ascuns în unghere, în sine însuşi; singurele fire de legătură cu realitatea sunt cele pe care le ţese neîncetat, fire invizibile pentru oamenii obişnuiţi, zărite însă doar de cel cuprins de melancolie.

Scanned with OKEN Scanner

În continuare, Dionis „privi din nou la painjinişul de linii roşii – şi liniile începură a se mişca"; „Şi liniile semnului astrologic se mişcau cumplit ca şerpi de jăratic. Tot mai mare şi mai mare devenea painjinul [...] şi încet, încet, painjinul cel roş se lărgi, se diafaniză şi se prefăcu într-un cer rumenit de apunerea soarelui". Această din urmă transformare are loc sub puterea specială a contemplaţiei: păienjenişul apare mereu, ca o marcă metaforică a fantasticului, a lumilor gigantice sau microscopice; chiar în *Sărmanul Dionis* păienjenişul e prezent din nou, în peisajul edenic al lunii, loc de refugiu al dragostei lui Dan şi a Mariei.

Există paralelisme chiar în cadrul păienjenişului textual al operei lui Eminescu, astfel încât celebrului fragment „Greieri răguşiţi cântau ca orologii aruncate în iarbă, iar painjeni de smarald au ţesut de pe o insulă până la malul opus un pod de pânză diamantină ce stecleşte vioriu şi transparent, încât, a lunelor raze pătrunzând prin el, înverzeşte râul cu miile lor unde..." îi corespunde tabloul din grădina lui Miradoniz: „Dintr-un copac într-altul numai ţes/ Painjini de smarald painjinişul/ Cel rar de diamant – şi greieri cântă,/ Ca orologii aruncate-n iarbă,/ Şi peste râul mare, de pe-un vârf/ De arbore antic ţesut-au ei/ Un pod din pânza lor diamantoasă...". Vieţuitoare eminamente terestră, legată puternic de *pământ*, păianjenul este, în acelaşi timp, şi cea mai diafană creatură eminesciană. Posibilă metaforă a imaginarului, păienjenişul este intrarea, poarta, comunicarea cu lumea fantasticului, a poveştii, este un pod aruncat între un real al operei şi imaginarul ei – *Călin (file din poveste)*: „Până văd păienjenişul între tufe, ca un pod/ Peste care trece-n zgomot o mulţime de norod".

În *Memento mori*, în pasajul despre Dochia, regăsim aceleaşi paradigme: „Dintr-un arbore într-altul mreje lungi diamantine/ Vioriu sclipesc suspine într-a lunei dulci lumine/ Rar şi diafan ţesute de painjeni de smarald,// Pe când greieri, ca orologii, răguşit prin iarbă sună/ De pe-un vârf un arbor mândru ţes în nopţile cu lună/ Pod de pânză diamantină peste argintosul râu...". Tot aici, în tăcerea peisajului, luna, zâna Daciei, se înveşmântează în mister, „transparând prin diamantoasă fină de paingăn pânză". Enumerăm, în continuare, alte contexte în care revine, obsesiv, motivul păianjenului, sinonim al *tainei*: „Iar din pod până-n podele un paingăn de smarald/ A ţesut pânza subţire tremurând în aer cald/ [...]/ Şi prin mreaj-asta vrăjită vedeai patul ei de flori,/ Ea cu umeri de zăpadă şi cu părul lucitor..."; altădată, „lumea umbrei, umbra lumei se amestec, se-nfăşoară..."; „S-adun flori în şezătoare/ De painjen tort să rumpă/ Şi anină-n haina nopţii/ Boabe mari de piatră scumpă" (*Crăiasa din poveşti*).

Sinteza elementelor esenţializată în pânza de paianjen este surprinsă în versurile „Iar de sus până-n podele un paingăn prins de vrajă/ A ţesut subţire pânză străvezie, ca o mreajă;/ Tremurând ea licureşte şi se pare a se rumpe,/ Încărcată de o bură, de un colb de pietre scumpe./ După pânza de painjen doarme fata de-mpărat;/ Înecată de lumină şi întinsă în crivat/ [...]/ Iar voinicul s-apropie şi cu mâna sa el rumpe/ Pânza cea acoperită de un colb de pietre scumpe".

În timp ce *păianjenul* semnifică, la Eminescu, distrugerea la nivel microscopic, vom purcede la decriptarea sensurilor despre aceea la nivel macrocosmic, în termeni de *geneză* şi, mai ales, de *cădere* a lumilor.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă naşterea de lumi este arhicunoscută în opera eminesciană, paradigma *căderii* lumilor se întrevede, de exemplu, în primele trei strofe criptice din *Amorul unei marmure*: „Oştirile-i alungă în spaimă înghețată,/ Cu sufletu-n ruină un rege-asirian,/ Cum stâncelor aruncă durerea-i înspumată/ Gemândul uragan.// De ce nu sunt un rege să sfarm cu-a mea durere,/ De ce nu sunt Satana, de ce nu-s Dumnezeu,/ Să fac să rump-o lume ce sfâşie-n tăcere/ Sdrobit sufletul meu.// Un leu pustiei rage turbarea lui fugindă,/ Un ocean se-mbată pe-al vânturilor joc,/ Şi norii-şi spun în tunet durearea lor mugindă,/ Gândirile de foc" (Eminescu 1994: 20).

În *Junii corupți*, tonul este mai virulent, deoarece se aplică unor realități istorice concrete: „Încingeți-vă spada la dantul cel de moarte,/ Aci vă poarte vântul, cum ştie să vă poarte/ A ţopăi în joc!/ Aci vă duceți valuri în mii batalioane,/ Cum în păduri aprinse, mânat în uragane,/ Diluviul de foc.// [...]// Cad putredele tronuri în marea de urgie,/ Se sfarmă de odată cu lanțul de sclavie/ Şi sceptrele de fier;/ În două părți infernul portalele-şi deschide,/ Spre-a încăpea cu mia răsufletele hâde/ Tiranilor ce pier !" (Eminescu 1994: 24–25).

Deosebit de important în această privință este poemul *Mortua est!*, ciclul veşnic al *morții* şi al *vieții* fiind ilustrat în partea finală a poemului, cu versurile sale arhicunoscute: „O, moartea e-un chaos, o mare de stele,/ Când viața-i o baltă de vise rebele;/ O, moartea-i un secol cu sori înflorit,/ Când viața-i un basmu pustiu şi urât". Traseul cugetării eminesciene continuă, de la apologia morții căzând într-un soi de nihilism teoretic, de fapt simplă detaşare speculativă – „Când sorii se sting şi când stelele pică,/ Îmi vine a crede că *toate-s nimică*" –, nihilism exorcizat, însă, datorită dubitativului conținut în expresia „îmi vine a crede", la care recurge pentru a sublinia că toate lucrurile sunt părelnice, inclusiv neantul. De aceea, „Se poate ca bolta de sus să se spargă,/ Să cadă nimicul cu noaptea lui largă,/ Să văd cerul negru că lumile-şi cerne/ Ca prăzi *trecătoare* a morții *eterne*...". Stăpânit de viziunea elpidiană, Eminescu desenează contururi ale unui tablou abstract şi absurd, în care *nimicul* se prăbuşeşte, puzderia de lumi devine pleava universului, iar triumful morții, ca fiară apocaliptică, este irevocabil. Expresia *bolta de sus* confirmă faptul că asistăm nu la Geneza biblică, ci la reversul acesteia, la o Cădere finală.

Revenind pe pământ, alături de ființa iubitei, a cărei dispariție provocase aceste viziuni catastrofice, se conchide, cu intensă amărăciune: „Atunci graiu-ți dulce în veci este mut.../ Atunci acest înger n-a fost decât lut". După cum am menționat, posibila întoarcere la starea preadamică nu provoacă decât profundă dezamăgire, între *înger* şi *lut* fiind o distanță de la *cer* la *pământ*, distanță augmentată de ambivalența circumstanțialului *în veci*, benign în ipostază temporală, malign în cea modală.

Dar, în versurile „Ş-apoi cine ştie de este mai bine/ A fi sau a nu fi... dar ştie oricine/ Că ceea ce nu e, nu simte dureri/ Şi *multe* dureri-s, puține plăceri", sub aparența banalității, poetul accentuează inevitabilul unor adevăruri general valabile, complexitatea discursului creând totodată, la nivel stilistic, un fel de chiasm ideatic. Într-un plan mai adânc, accentele ironice sunt parcă scufundate, ascunse într-o exprimare extrem de simplă, tăinute sub masca melancoliei.

Scanned with OKEN Scanner

„A fi ? Nebunie şi tristă şi goală;/ Urechea te minte şi ochiul te-nşală;/ Ce-un secol ne zice, ceilalţi o deszic./ *Decât un vis sarbăd, mai bine nimic*". Din nou, eul liric îmbrăţişează *nimicul*, ca pe o supremă soluţie la deşertăciunea lumii, şi răspunde în mod ostentativ la întrebarea retorică shakespeariană, facerea şi des-facerea lumilor nemairămânând decât un joc pentru creator, oricare ar fi el. Între *totul* sau *nimic*, este ales în mod deliberat nimicul (de fapt, *nimic mai mult*) care închide cercul erotetic, deoarece omul este depăşit de propriile daruri primite de la divinitate (aşa cum se întâmplă cu Hyperion). Totul rămâne sub semnul întrebării: „La ce?... Oare *totul* nu e nebunie?/ Au moartea ta, înger, de ce fu să fie?/ Au e *sens* în lume? Tu chip zâmbitor,/ Trăit-ai anume ca astfel să mori ? [...]".

În *Egipetul*, căderea lumilor este mai degrabă scufundare în nisip, uitarea unor civilizaţii nefiind altceva decât adâncirea lor în mentalul colectiv, de unde câteodată ies la suprafaţă: „Ş-atunci vântul ridicat-a tot nisipul din pustiuri,/ Astupând cu el oraşe, ca gigantice sicriuri/ Unei ginţi ce fără vieaţă-ngreuia pământul stors" (Eminescu 1994: 45). Imaginea inedită în cadrul căreia substantivul *pustiu* lasă loc, paralel, şi adjectivului creează un soi de învălmăşeală a golului şi plinului, amintind de o furtună în deşert, acoperirea cu nisip a oraşelor egiptene ducând, în final, la un fel de proces de mumificare a perioadei respective. Ironia istoriei este că tocmai de aceea acum, în prezent, se poate evoca splendoarea Egiptului...

În fragmentul următor, „Uraganu-acum aleargă pân' ce caii lui îi crapă/ Şi în Nil numai deşertul nisipişul şi-l adapă,/ Aşternându-l peste câmpii cei odată înfloriţi./ Memfis, Teba, ţara-ntreagă coperită-i de ruine,/ Prin deşert străbat sălbatec mari familii beduine,/ Sorind vieaţa lor de basme pe câmpie risipiţi". Aici elementul *pământ*, în ipostaza nisipului, invadează până şi apa, povestea despre izvoarele Nilului rămâne tăinuită din cauza solului mai târziu nefertil, iar nomazii deşertului se mângâie cu amintirea strălucirii de odinioară a Egiptului, indivizi risipiţi precum fire de nisip ale pustiului. Prin urmare, „Sub nisipul din pustie cufundat e un popor".

Accesând calea coborârii sau a *căderii în istorie*, mai departe, poemul *Împărat şi proletar*, intitulat la un moment dat *Umbre pe pânza vremii*, deţine drept instrument al distrugerii simbolice a lumii, *revolta* (motivată), în diverse grade, în *crescendo*: 1) „Sdrobiţi orânduiala cea crudă şi nedreaptă,/ Ce lumea o împarte în mizeri şi bogaţi!"; 2)„Sfărmaţi statuea goală a Venerei antice,/ Ardeţi acele pânze cu corpuri de ninsori!"; 3) „Sfărmaţi tot ce aţâţă inima lor bolnavă,/ Sfărmaţi palate, temple, ce crimele ascund,/ Svârliţi statui de tirani în foc, să curgă lavă,/ Să spele de pe pietre până şi urma sclavă/ Celor ce le urmează pân la al lumii fund!". Urmărind astfel de versuri, distihuri sau strofe întregi, imediat răsună în mintea cititorului ceea ce s-a numit *simfonica eminesciană*, acorduri ample ce se aseamănă, în principal, cu simfonia beethoveniană *Destinul*.

În contraparte, tot poetul oferă soluţia salvării lumilor – „Zidiţi din dărmături gigantici piramide/ Ca un *memento mori* pe al istoriei plan" –, adăugând „Aceasta este arta ce sufletu-ţi deschide/ Naintea veciniciei...", deoarece, anterior, stabilise o teză anti-platoniciană („Cu umbre, care nu sunt, v-a-ntunecat vederea/ [...]/ Nu!

Scanned with OKEN Scanner

moartea cu viaţa a stins toată plăcerea"). Desfăşurarea mai mult decât apocaliptică, aparţinând domeniului infernal, închide cercul dispariţiei universale.

Registrul fantastic se impune în *Strigoii*, destrămarea lumilor culminând cu astfel de tablouri: „Din tronul lui de piatră bătrânul preot vede/ Şi-n vânturi el ridică adâncul glas de-aramă,/ Pe soare să-l oprească el noaptea o rechiamă,/ Furtunelor dă sborul, pământul de-l distramă...". Atât figura lui Zeus, cât şi chipul lui Eol se întrupează în portretul bătrânului preot care răstoarnă ordinea firii şi dezlănţuie entropia elementelor de nestăpânit.

În afara *genezei* din *Scrisoarea I* care este prea bine-cunoscută, să ne oprim din nou asupra „filmului" dispariţiei cosmice, cosmos a cărui *cădere* este plină de *măreţie*: „Soarele, ce azi e mândru, el îl vede trist şi roş/ Cum se-nchide ca o rană printre nori întunecoşi,/ Cum planeţii toţi îngheaţă şi s-asvârl rebeli în spaţ'/ Ei, din frânele luminii şi ai soarelui scăpaţi".

Până aici, asistăm la reevocarea mitului solar al lui Phoebus, care scapă din frâie armăsarii tatălui său, model aplicat în poem la atracţia gravitaţională a planetelor din sistemul solar; soarele însuşi suferă o cădere la propriu, în urma căreia devine o rană, suflul simpatetic al eului liric resimţindu-se permanent. De la o imagistică păgână se trece la una cvasicreştină – „Iar catapeteasma lumii în adânc s-au înnegrit,/ Ca şi frunzele de toamnă toate stelele-au pierit;/ Timpul mort şi-ntinde trupul şi devine vecinicie,/ Căci nimic nu se întâmplă în întinderea pustie,/ Şi în noaptea nefiinţii totul cade, totul tace,/ Căci în sine împăcată reîncep-eterna pace..." –, *întinderea pustie* rămânând singura emblemă potrivită pentru situarea finală a lumilor în lume, în cosmos.

Judecata din urmă se referă tot la *pământ*, ca loc de întâlnire ultimă a tuturor destinelor: „Poţi zidi o lume-ntreagă, poţi s-o sfarămi... ori ce-ai spune,/ Peste toate o lopată de ţărână se depune", aspectul comun al expresiei accentuând... banalitatea morţii, „locul comun" pentru oameni şi popoare, ca să-l parafrazăm pe Miguel de Unamuno, în care tragicul dispare. Dacă aruncăm o privire sumară peste accentuarea acestui vers, observăm o tendinţă de egalizare chiar la acest nivel, în interiorul sonorităţilor grave intercalându-se firesc silaba accentuată, de tonalitate joasă, repetată cu ostentaţie (*peste toate*, *o lopată*, *de ţărână*, *se depune*), sugerând clar implacabila nivelare a individualităţilor (eventual personalităţi de seamă, în lumea de aici, simple nume goale, în cea de dincolo).

Poemul *Andrei Mureşanu* propune un alt tip de de-construcţie: „Acum pricep eu gându-ţi, căci svârcolirea mării/ Trăieşte-acum în mine. Pricep gândiri rebele/ Când ai smuncit infernul ca să-l arunci în stele,/ Desrădăcinaşi marea ca s-o împroşti în soare,/ Ai vrut s-arunci în caos sistemele solare".

În continuare, versurile „O! De-aş vedea furtuna că stelele desprinde,/ Pe cer talazuri mândre înalţă şi întinde,/ Şi nourii ca sloiuri de ghiaţă aruncate,/ Sfărmându-se de-a sferei castele înstelate –/ Cerul din rădăcină năltându-se decade,/ Târând cu sine timpul cu miile-i decade,/ Se-nmormântează-n caos întins fără de fine,/ Sburând negre şi stinse surpatele lumine" realizează un tablou apoteotic la modul negativ, în care o furtună de proporţii gigantice dislocă stelele şi le stinge, nourii se solidifică destrămând, de asemenea, reţelele stelare, încât cerul

Scanned with OKEN Scanner

însuşi va fi desrădăcinat surpându-se în sine. Dualitatea cuvântului *decade* conferă viziunii dramatism şi autenticitate...

Odată cu ultima suflare a universului, eul liric înţelege următoarele: „Văd caosul că este al lumilor săcrii,/ Că sori mai pâlpâi roşii gigantice făclii/ Şi-apoi se sting. – Nimicul, linţoliu se întinde/ Pe spaţiuri deşerte, pe lumile murinde!". Contrazicând ideea anterioară, a haosului infinit, de data aceasta Eminescu percepe marginile acestuia, văzut precum *sicriu* (un pseudoplural) *al lumilor*, pe când sorii participă la un ceremonial în care sunt lumânări la propria lor moarte; în definitiv, *nimicul* este giulgiul cu care se acoperă lumile care pier. Este important de notat folosirea în exces a substantivelor la plural (*sori, făclii, spaţiuri*) de către poet, din cauză că a voit să accentueze ideea pulverizării elementelor lumii, culminând cu luarea în stăpânire a ceea ce a mai rămas de către suveranul *nimic*.

Deoarece moartea este întotdeauna „vizualizată" ca spaţiu închis, în *Demonism* putem citi celebrele versuri: „O raclă mare-i lumea. Stele-s cuie/ Bătute-n ea şi soarele-i fereasta/ La temniţa vieţii. Prin el trece,/ Lumina frântă numai dintr-o lume/ Unde în loc de aer e un aur,/ Topit şi transparent, mirositor/ Şi cald. [...]". Reîntorcându-ne la trăsăturile clasice, această viziune se caracterizează prin ceea ce latinii numeau *superbia*: există aici o undă de speranţă, o rază de soare care reflectă, desigur, frumuseţea lumii de dincolo, vămile antinomice eminesciene fiind foarte fine – lumea de aici e mai rece, cealaltă e plină de căldură, cea dintâi este opacă, raiul e transparent şi înmiresmat (argintiul şi aurul completează opoziţia realitate imanentă – realitate transcendentă).

În concordanţă cu ideile derulate până aici, Eminescu adaugă o altă perspectivă, conform căreia luna este, în fapt, fereastra numită soare: „Când îngeri cântă de asupra raclei/ În lumea cerurilor – ele-albesc/ Şi nu mai pătrund raze aurite/ Prin vechiu oblon – ci raze de argint/ Şi pe pământ ajung ţăndări duioase/ Din cântecul frumos – dar numai ţăndări...".

Totuşi, „Ici în sicriu, sub cel capac albastru/ Şi ţintuit şi ferecat cu stele,/ Noi viermuim în masse în cadavrul/ Cel negru de vechime şi uscat/ Al vechiului pământ care ne naşte/ Certându-ne-ntre noi, fiinţi ciudate,/ Greţoase în deşertăciunea lor". Imaginea foarte modernă, din nou ambivalentă, a *pământului* – cadavru mumificat care, uimitor, dă naştere unor fiinţe vii, dar în stare larvară, figurează, în fapt, ideea *morţii* care generează *viaţa*. De asemenea dual, reprezentarea cerului (de obicei deschis) este de data aceasta înscrisă într-o claustrare aproape absolută (*sicriu, capac, ţintuit, ferecat*); singure *stelele* susţin sugestia unor fante luminoase, salvatoare (poate întruchipări ale îngerilor) între lumea de aici şi cea de dincolo.

Unele note incipiente de sublim întors, sub specia cantităţii, sunt minate de un grotesc atroce, prin exagerarea plastică a viermuirii/vremuirii oamenilor şi printr-o subliniere dublă a şerpuitoarei consoane *s* (poate nu întâmplătoare), care conţine, *in extenso*, amărăciunea pierderii în mulţime, pe vecie, a vreunui individ de excepţie. Cel mai important lucru de semnalat este multipla determinare a pământului – *cel negru de vechime, uscat, vechiului* (antepus), *vechimea* fiind însuşirea deosebitoare a pământului, faţă de altele, adică, în cele din urmă, statornicia. Dacă oamenii, fiinţe schimbătoare, „greţoase în deşertăciunea lor", sunt

Scanned with OKEN Scanner

trecători pe acest pământ/petrec în toate sensurile, ca în *Luceafărul*, creatorul rămâne acelaşi faţă de sine însuşi, neputând să iasă, până la urmă, din determinările iniţiale („Dar moartea nu se poate").

Aşadar, Pământul este un *cadavru viu*, ampla prosopopee continuând în felul următor: „Titan bătrân cu aspru păr de codri,/ Plânge în veci pe creţii feţii sale/ Fluvii de lacrimi. De-aceea-i ca mort;/ Uscat... stors de dureri este adâncu-i –/ Şi de dureri a devenit granit". Ne întoarcem, inevitabil, la imaginile bachelardiene, oarecum răsturnate: „A lui gândiri încremeniră reci/ În fruntea sa de stânci şi deveniră:/ Rozele dulci, rubine; foile:/ Smaralde, iară crinii/ Diamante. Sângele său/ Se prefăcu în aur, iară muşchii/ Se prefăcură în argint şi fier/ Din carnea-i putrezită, din noroi/ S-au născut viermii negrului cadavru –/ Oamenii".

Un loc aparte îl deţine *muntele* în opera eminesciană, ca ipostază a eternităţii pământului: „Prin locul pe care îl ocupă *muntele* în imaginarul colectiv, semnul poetic respectiv vine în universul poetic eminescian cu un fascicol de virtualităţi semantice, cu originea în atributele fundamentale – (*primordial*, *sacru*, *înalt*, *măreţ*), care generează direcţii specifice de semnificare. Muntele devine în creaţia eminesciană 1) reprezentare a spaţiului sacru, 2) imagine a dinamicii gândirii, 3) obiect al recreării prin cântec, 4) însemn al regalităţii 5) componentă ascensională în dinamica fiinţei lumii" (Irimia 2007: 157). La Eminescu, muntele se înalţă doar aparent în mod antitetic faţă de mare, deoarece, în esenţă, marea conţine ideea *reflectării*, şi la propriu, şi la figurat, iar muntele, prin cuprinderea panoramică pe care o poartă, desăvârşeşte *contemplaţia*, celălalt versant al *meditaţiei* ambivalente.

Tot în acest sens, „contemplarea muntelui generează un vis al soliditătii, al rezistenţei, al sfidării, prin întoarcerea fiinţei umane spre sinele său interior. Omul meditează la propria condiţie, din perspectiva unui raport profund între componenta raţională a fiinţei şi componenta imaginantă" (Irimia 2007: 162). Faţă de mare, muntele accentuează coordonate ale individualităţii, însă, în anumite contexte, „ca termen comparant, dezvoltă aceeaşi încărcătură semantică şi în relevarea identităţii naţionale a fiinţei umane, exprimând prin întreaga sintagmă pe care o guvernează rezistenţa în faţa istoriei" (Irimia 2007: 163).

Muntele, vechiul *ορος ανατολών* (*muntele răsăriturilor*), din reprezentările bizantine, este un spaţiu mitic, care inevitabil devine bătrânul Timp, cu majusculă, la Eminescu. Or, prin intermediul conotaţiilor generale ale muntelui, şi folosind cuvintele lui M. Eliade, ne reîntoarcem la consideraţiile iniţiale: „Mai decelăm în acelaşi timp structura ciclică a timpului care se regenerează la fiecare nouă *naştere*, în orice plan ar avea loc. Această *eternă reîntoarcere* trădează o ontologie necontaminată de timp şi devenire. Tot aşa cum grecii, prin mitul eternei reîntoarceri, căutau să-şi satisfacă setea lor metafizică de ontic şi de static (căci din punct de vedere al infinitului, devenirea lucrurilor care revin neîncetat la starea lor este, prin urmare, implicit anulată şi se poate chiar afirma că *lumea stă pe loc*), la fel şi primitivul, conferindu-i timpului o direcţie ciclică, îi anulează ireversibilitatea. În fiecare clipă totul este reluat de la început. Trecutul nu este decât prefigurarea viitorului. Nici un eveniment nu este ireversibil şi nici o transformare nu este definitivă [...].

Scanned with OKEN Scanner

Timpul face posibilă apariţia şi existenţa lucrurilor. El nu are nici o influenţă decisivă asupra acestei existenţe – pentru că el însuşi se regenerează fără încetare" (Eliade 1991: 71–72).

Astfel încât *moartea*, în creaţia eminesciană, nu este plină de pesimism, cum s-ar putea crede, ci este o promisiune plină de seninătate stenică, în sensul că, deşi nu poate fi ignorată, ea nu înseamnă nici cufundare impersonală în nirvana buddhistă, nici chiar pierdere sartriană în neant, ci sâmbure al *vieţilor* ulterioare. Nu exaltăm aici credinţa (creştină) nu îndeajuns de convingătoare la Eminescu într-o *viaţă de dincolo*, însă imaginea certă şi necesară a *muririi*, în scopul *perpetuării lumilor*. De aceea, chiar „muntele, înscris în imaginarul armonizării interioare a fiinţei umane prin iubire, este prezent şi în imaginarul care generează sensul poetic al reintegrării fiinţei umane prin moarte în armonia lumii" (Irimia 2007: 165). Rezervându-ne pentru viitor analiza explicită a chipurilor muntelui la Eminescu, vom încheia contrazicând parţial afirmaţia lui G. Călinescu, care consideră că „Mai puţin trebuie să atingem tema lumii vegetale, întrucât nu găsim exprimată clar semnificaţia metafizică a plantei, oricât codrul din *Revedere* va face o teorie a speţelor eterne" (Călinescu 1976: 139). De fapt, plantele, în „ne-însemnătatea" lor, absorbite la rândul lor în macroelemente, ca de exemplu, *pământul*, integrează, într-un final, toate energiile creatoare eminesciene, după cum s-a putut observa de atâtea ori.

BIBLIOGRAFIE

a. Generală

Bachelard 1999 = Gaston Bachelard, *Pământul şi reveriile odihnei*, Bucureşti, Editura Univers.
Călinescu 1976 = G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, Bucureşti, Editura Minerva.
Eliade 1991 = Mircea Eliade, *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
Irimia 2007 = Dumitru Irimia (coord.), *Dicţionarul limbajului poetic eminescian*, vol. II, *Elemente primordiale*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".
Marian 1999 = Rodica Marian, *Lumile **Luceafărului**, o reinterpretare a poemelor eminesciene*, Cluj-Napoca, Editura Remus.
Maşek 1978 = *De la Apollo la Faust: dialog între civilizaţii, dialog între generaţii*, antologie, cuvânt-înainte şi note introductive de Victor Ernest Maşek, traducere de Lucian Blaga, Ion Dobrogeanu-Gherea, Ion Herdan, Bucureşti, Editura Meridiane.
Petrescu 2005 = Ioana Em. Petrescu, *Eminescu – modele cosmologice şi viziune poetică*, Bucureşti, Editura Paralela 45.
Platon 2004 = Platon, *Opere complete*, vol. IV, Bucureşti, Editura Humanitas.
Rusu 2000 = Vasile Rusu, *Eminescu – Motivele vegetale şi faunistice*, Iaşi, Editura Junimea.

b. Ediţii

Eminescu 1977 = Mihai Eminescu, *Opere*, vol. VII, *Proza literară*, studiu introductiv de Perpessicius, ediţie îngrijită de Petru Creţia (coord.), Bucureşti, Editura Academiei.
Eminescu 1994 = Mihai Eminescu, *Opere*, vol. I, *Poezii tipărite în timpul vieţii*, ediţie îngrijită de Perpessicius, Bucureşti, Editura Vestala – Alutus D.
Eminescu 1998 = Mihai Eminescu, *Opere*, vol. IV, *Poezii postume*, ediţie îngrijită de Perpessicius, Bucureşti, Editura Saeculum I.O.

Scanned with OKEN Scanner

PALINGENESIA AND THE DE-CONSTRUCTION OF THE WORLDS IN EMINESCU'S CREATION

ABSTRACT

The earth, the goddess whom, in the sacred tradition, all is sacrified, ceased to be such an entity in Eminescu's works and becomes a symbol integrating all the elements and beings conceived by it, in the sense of the Old Testament. Formerly, the destruction and the consecutive re-construction of the worlds was named *ek-pyrosis*. In Eminescu's texts the apocalyptic representations are equilibrated by the visions concerning the resurrection of nature. First devouring all the beings, the *mother-earth* changes into the birthgiver of the multiple forms of life which take, one by one, the appearance of the trees, of the mountain, of the insects, of the dust, finally recovering all of them. Beyond the fact that *the earth/the clay* can gather all the other three elements (*the water*, *the air*, *the fire*), this represents especially the place of origin, and in the same measure, of the rest of the human being. The earth, celestial sphere, makes part from a bigger system, in the artistic thinking of Eminescu, from a supreme constellation, and can be seen in a microscopic point of view, through the relativization of the dimensions, like a blue pearl in the eyes of "poor Dionis" for example. This extremely simple apophtegm emphasizes the idea that the earth is the quintessence of all the things, because it closes the light inside, includes the air, shelters the fire, and it is a *locus amoenitas*, a place of the blessed rest.

Key-words: *palingenesia, the earth, ek-pyrosis, deconstruction, syn-elementarity.*

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

PREZENȚĂ ȘI UITARE. „CUVINTE DE TRECERE" PENTRU *DOMNIȘOARA HUS*

STĂNUȚA CREȚU*

„Eu merg să mă întâlnesc cu chipul meu,
Iar chipul meu vine să se întâlnească cu mine"
(Ginză de stânga, III, imnul 31).

„...pentru determinarea sau provocarea versului Jubilator,
Consistență și Nedeterminare unite, tehnicile oamenilor
abia ajung" (Ion Barbu).

Ion Barbu, creator care a recunoscut „imanența fantasticului în real" (*Corespondență*: 108) și a ridicat-o la rangul de principiu în artă, a fost un himeric și un mistic, o personalitate pentru care divinul era, ca în „volumele de știință uitată" la care, învăluit, se referă uneori (*Corespondență*: 183), „comoara de lumină" a umanității noastre: matematicianul, în consonanță cu Platon, îl vedea reflectat în lumea perfectă a geometriei, lume a Ideilor sacre și pure, poetul, într-o recunoaștere anamnetică, de oglindire a esențelor prin intermediul cuvântului, iar omul, în experiența vie, și ea străbătută, întru transcenderea animalității vieții, de febra inițiatică.

„Trebuie să-ți spun că am căutat și zilele acestea, cum caut de câtva timp, să dezleg taina unor farmece fără vârstă generatoare de raze nevăzute și reci, ca unele metale din meteorii căzuți de dincolo de Uran și Neptun. Sunt neajutorat, n-am găsit nimic! Trebuie să reiau aceste experiențe care ard, cangrenează și instruiesc atât de puțin" (*Corespondență*: 12, 134), se destăinuia cuiva, sugerând traseul de „Fiu risipitor" în care el însuși se situa.

Am fi îndreptățiți să presupunem că revelația totalității sacre și visul restituirii înțelesurilor originare, care îl urmăresc și când distilează „dulceața atrăgătoare" a vieții, și când se cufundă în otrava gândirii hipogeene, și-au găsit un sprijin mai puternic decât dogma – întrucât comandamentul „după chipul și asemănarea Noastră" lăsa

* Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide", Iași, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

ALIL, t. LII, 2012, București, p. 73–94

în umbră existența răului – în viziunile redemptoare ale hermetismului și gnozei. Deși scriitorul a fost văzut, de Dinu Pillat, drept un „credincios fervent". Modelul său, scria și Șerban Cioculescu, era însă Blaise Pascal, „matematician dar credincios" (Barbu 1968: 35).

Apariția răului și materia au fost două realități sinonime pentru gnostic, de aceea drama căderii, în diferitele doctrine ale gnozei, a fost trăită cu o intensitate particulară.

Dar, tot aici, *scânteia* sau *roua de lumină* („roua harului", la Barbu) – o „izvorâre de îngeresc, pentru ca sufletul să nu fie gol" (Clement Alexandrinul 1999: 30) (găsim la Theodot, scriitor din școala valentiniană numită „orientală") –, ascunsă în om, trebuia recunoscută și recucerită prin tehnici hermetice de inițiere, pe baza introspecției și printr-o arzătoare încredere în redempțiune.

Un țel măreț, prin care făptura devenită cunoscătoare a ignoranței sale făcea concurență Creatorului.

Esoterismul n-a disprețuit, cum s-ar crede, rațiunea. Din contră, îi caută un fundament și îi găsește o prelungire: Spiritul. Paradoxal, privilegiază iraționalitatea elanului imaginativ și, pentru a forța pătrunderea în lumea invizibilă, mizează pe eficacitatea cvasimagică a cuvântului, suprapunându-și în parte domeniul cu cel al poeziei.

În spirit platonician, Ion Barbu a ținut să precizeze la rândul lui: „Domeniul poeziei nu este sufletul integral, ci numai această zonă privilegiată, unde răsună actele lirei. Este locul oricărei frumuseți inteligibile: înțelegerea pură, onoarea geometriilor" (Barbu 1968: 133). Totuși, disciplinele tradiționale – înțelepciunea egipteană, astrologia caldeeană, Kabbala ebraică, magia persană, matematica pitagoreică, teosofia greacă, alchimia arabă, mitologia – ce se leagă într-o gnoză de profunzime, desemnând continuitatea dintre diverse forme ale conștiinței Absolutului, cu diferite intensități, au aruncat reflexe în creația lui Barbu.

Armătura hermetică susține și judecata asupra poeziei, unde, într-un mod singular, aproape donquijotesc, afirmă același concept al valorii și libertății, „personal", spunea G. Călinescu (Barbu 1968: 248), ontologic și arhetipal, în fapt.

Gnoza, contemporană cu creștinismul primar, a fost, pe drept cuvânt, considerată un curent independent și nu doar ramura lui, eretică. În multitudinea ei de manifestări, și-a găsit centrul, dincolo de potențarea, dusă până aproape de absurd, a dualismului materie/spirit, în misterul eului străbătut de acea lumină străină, căci transcendentă; în timp ce conștientizarea rătăcirii în haosul amar al lumii create semnifică actul de eliberare ce-l aducea pe pribeag „acasă", la Lumina nesfârșită a dumnezeirii.

Theodot sintetizează sensurile gnozei: „libertatea nu provine numai din spălare, ci cunoscând cine suntem și ce am devenit [...], de la ce am fost izbăviți, ce este nașterea și ce este renașterea" (*Fragmente din Theodot*, 78.2, în Clement Alexandrinul 1999: 65).

Scanned with OKEN Scanner

Derivată din sistemele de gândire alexandrine, gnoza nu a fost pură speculație, ci revelație esoterică și, conform lui H.-Ch. Puech, un mod de a fi, comportament concret sau existențial; ceea ce poate să corespundă cu „biserica vie", „aeriană", „în ochii și în inima mea" (*Corespondență*: 110)[1], de care Ion Barbu îi vorbea lui Lucian Blaga.

Poate după Plotin, figură proeminentă a neoplatonismului alexandrin, care, fără a fi gnostic, era preocupat, în spiritul gnozei, de o „unitate a subiectului și obiectului", de o „participare la adevărata știință", în care „noi suntem ființele" (Puech 2007: 99), Barbu a văzut în cunoașterea de sine „gândirea tuturor lucrurilor", întoarcere la Principiu, și, după cum spunea Plotin, „la rasă". „Cunoașterea era aici locuire, canonică deplasare în spirit", recunoștea Barbu. Iar „tonul nunților rasei", în viziunea alter ego-ului său din *Veghea lui Roderick Usher*, nu era câștigat prin poezie? După cum poetul, cu tot patetismul dat de „incandescența modului interior", nu va opune, aproape plotinian, lumii letargice închise de trupul „temnița în ars, nedemn pământ" – a cărei ecuație *soma–sema* fusese enunțată înainte de către orfici, de Heraclit și Platon – lumea libertății spiritului ca *salt*, *extaz* și *inversare* de destin?

Dar, până a cuceri versul cristalografic, epurat, clădit pe condensări și paradigme universale, care dă peisajul auster al *Jocului secund*, Barbu s-a arătat fascinat de drama materiei și a sufletului, urmând, după gnoză, ce dăduse cea mai pregnantă imagine a *nous*-ului implicat în *physis* (Jung 1996: 178), traseul ei mitico-simbolic, cu performanțe deosebite în adăpostirea misterului de către imaginea colorată și suculent-senzuală. Este faza poeziei balcanice. Că nu aparține localismului creator, poetul a subliniat în repetate rânduri. Aici, sacramente și viziuni, imagini panteice caută să recupereze esența divină fragmentată și risipită în natură, în loc și timp.

Încât dincolo de „masca" balcanică a poemelor, visul răscumpărării „sufletului acestor locuri" joacă halucinatoriu. „Consistență și Nedeterminare unite", putea rosti, sibilinic, Ion Barbu.

E totodată faza în care gnoza poate fi aflată nu numai în adânc[2], ca *semn* al *jocului secund* (și, cum recunoștea, „enigmatic"); ea urcă spre o vizibilitate, e drept, tot învăluită, de figurație și de scenariu[3].

A fost atras de gnoză și pentru că fundalul ei era oriental, iar Barbu prețuia această „rădăcină" pe linia sinonimiei pe care, odată cu hermetismul, o întrevedea între stabilitatea și vechimea imemorială a Orientului și Adevărul etern și salvator.

El însuși se portretiza, romantic, ca „armean", oriental, și, prin „eul secret", „frate al lui Heraclit din Efes".

---

[1] Vezi și la Puech 2007: 151: „pământ aerian" în gnoză era „pământul nou", Ierusalimul ceresc, un model al lumii.

[2] Al. Paleologu, *Introducere la poezia lui Ion Barbu*, în Barbu 1970: 476: „La Ion Barbu se găsesc urme de esoterism gnostic și alexandrin" și Barbu 1970: 477: „...avem de-a face cu un orizont metafizic vădit, căruia modalitatea artistică îi servește ca mijlocire și exprimare analogică".

[3] Cifor 2000: 227: „Identificând în artă un mod spiritual suprem, în profundă consonanță cu spiritul gnozei moderne, Ion Barbu este și un «practician» – ori mai bine zis – un «oficiant» al acestei arte".

Scanned with OKEN Scanner

Încât *Isarlâk*, *Nastratin Hogea la Isarlâk* şi *Domnişoara Hus* nu făceau decât să adeverească acest sâmbure adânc: „ființa orientală" (*Corespondență*: 142) a poetului.

Chiar dacă o influență directă nu se poate dovedi, prețuirea Orientului trimite şi către gnosticul Numenius din Apameea, cel ce, alături de Platon, a fost modelul lui Plotin. Neoplatonician, trăgându-şi învățăturile de la „doctrinele secrete" (*aporrhēta*) ale lui Platon şi Pitagora, bun cunoscător al teologiilor orientale, el este autorul unui elogiu, intitulat *Apel către Orient*, evocat şi de Origen, în calitatea sa de opozant al gnozei, în *Către Celsius*.

Separarea, pentru Numenius, fără ieşire, dintre Diada *increată* şi haotică şi Monada supremă ne este nouă adusă în minte de „văile respinse ce nu sunt", din poezia *Increat*; la polul opus, Binele în sine, derivat de la Cauza ultimă, era extatic aşteptat de Monos, alias Roderick Usher, adeveritorul Monadei platoniciene sau numeniene, eroul singurei proze a lui Ion Barbu.

Omul şi lumea sunt produsele unui *amestec* la care „Unitatea primară" nu participă direct, dar de unde se trage dualismul fără leac al universului creat. „Totul este dublat", subliniază Henri-Charles Puech în capitolul consacrat lui Numenius din lucrarea sa *En quête de la Gnose*, tradusă în româneşte cu titlul *Despre gnoză şi gnosticism*: „afară de Binele absolut şi de Răul radical, nimic nu este pur şi simplu, fiindcă totul este *amestec*" (Puech 2007: 68).

Până şi al doilea Dumnezeu, *Dumnezeu secund* ori pe jumătate creator, *demiurgos*, este, după Numenius, dedublat, iar „purul inteligibil", amestecat cu fluxul devenirii, dă Sufletul lumii sau al Treilea Dumnezeu.

Pe ipostaze ale amestecului şi ale Sufletului lumii se întemeiază ciclul balcanic barbian.

Susținuți de visul consolator al scânteii din Lumina suprafirească, gnosticii o găseau în muguri, în firul de iarbă; şi poezia lui Ion Barbu consună cu fericirea acestei regăsiri în umilință. „Înaltă-în vânt te frângi, să mă aştern/ O, iarba mea din toate mai frumoasă/ Noroasă pata-aceasta de infern!/ Dar ceasul – sus; trec valea răcoroasă" – iată un *Mod* (cum se intitulează poezia) al Ființei, o situare *În Plan*.

„Pentru gnostic, ca şi pentru platonician, lumea este un *clarobscur*; se regăsesc în ea destule urme şi semne ale unei prezențe superioare pentru a o face suportabilă" (Culianu 1998: 169).

Cu figura clarobscurului Barbu lucrează nu numai pentru a explica natura universului lui Rembrandt, „lumina imanentă" a acestui „cel dintâi suprarealist" (Barbu 1968: 42), dar şi pentru a defini transmutarea alchimică ce o justifică: clarul ieşind din noapte – o prelungire a sensului gnostic.

Prezențe gnostice, mai mult sau mai puțin accentuate, există pretutindeni în scrisul lui Ion Barbu: în comentariile literare şi chiar în epistolarul său, unde metafore cu încărcătură gnostică, apărându-i drept conținuturi congenere, îi servesc să se explice pe sine.

Potrivit doctrinei setiene (o derivație, vulgarizată, a valentinismului, susține Lucian Grozea într-un studiu dedicat gnozei valentiniene), ai cărei adepți se numeau descendenți ai lui Set, fiul lui Noe, Tatăl, care rămâne Intelect pur, şi-a

Scanned with OKEN Scanner

împărțit măreția cu *Nous*-ul răsucit asemenea unui șarpe (*Evanghelii*: 17). „«Desăvârșitul Logos al Luminii de sus, care s-a asemănat fiarei (i. e. Demiurgul), șarpelui, a pătruns în necuratul pântece, înșelând-o, [...] ca să rupă legăturile care îl țineau». După ce scânteia a fost eliberată din materie, Logosul dezbracă această formă servilă pentru a îmbrăca un veșmânt ceresc" (Grozea 2001: 147).

Ecouri ale acestei reexaminări a situării biblice, definitive, a șarpelui în Rău se văd în schița manuscrisă intitulată la publicare *Geneză*, în care șarpele apare ca un dublu prețios al omului, identificat fiind cu conștiința. După cum tot în termeni de *coincidentia oppositorum* poate să se arate și ca emblemă a regăsirii energiilor primare: „Iar la făptură mai firavă/ Pahar e gândul cu otravă./ Ca la nebunul rigă Crypto/ Ce focul inima i-a fript-o,/ De a rămas să rătăcească/ Cu altă față, mai crăiască: cu Laurul-Balaurul/ Să toarne-n lume aurul". Șarpele cu coada în gură, *Uroboros*, vechi simbol egiptean al potențelor și întregului cosmic, apoi prezență alchimică, a înflăcărat imaginația gnosticilor, cât și pe cea a lui Ion Barbu. *Nastratin Hogea la Isarlâk* trece simbolul de la tenebrele exterioare, ce erau date în *Pistis Sophia* drept un „enorm dragon cu coada în gură" (după DCE: 546) (și ele vizibile în „roata gloatei" deșănțate), la replierea în sine a „Omului Stingher" (pneumaticul, „făptura străină" a maniheiștilor) – condiție a *gnosis*-ului, redată de esența, șocantă prin necunoaștere, a arhetipului uroboric: „Sfânt trup și hrană sieși, Hagi rupea din el".

Tetrada din imaginea sufletelor ce „în pătratul zilei se conjugă" amintește Tetrada valentiniană a materiei, ieșită din suferințele Sophiei. Loc comun al gnozei, polarizarea *stânga/ dreapta* (Sophia e o entitate de parte stângă, Hristos aparține părții drepte – vezi *Evanghelii*: 15) își face apariția în *Grup*, ca ecou al neliniștii izvorâte din pasiunile „de stânga" ale Sophiei, transmise omului („Atâtea clăile de fire stângi!").

Spiritul contrafăcut, *antimimon pneuma*, desemnând viciile moștenite de către suflet și transmise apoi palingenezic, este descris ca *pachet* în tratatul gnostic copt *Pistis Sophia* (după Culianu 1998: 161), pe care E. Amélineau, traducându-l în franceză la 1895, îl atribuia lui Valentin. Și tot ca „pachet" al fatalității, dar izbăvit prin artă, se arată „incorporata poftă" la râpa cosmică din Uvedenrode: „Până când, în lente/ Antene atente/ O cobori:/ Pendular de-ncet/ Inutil *pachet*,/ Sub timp,/ Sub mode/ În Uvedenrode".

Poetul, ce se vedea pe sine drept o ființă divinatorie – „Știu lire cardinale,/ date centre/ Acestei reci acustici de firizi/ Uimiri și mari zăceri adiacente/ Genunii adiate pe atrizi" – își lega puterea de descoperirea prin examen interior (*Regresiv* este titlul dat poeziei) a părții blestemate; după cum gnoza își trăgea valoarea de la reexaminarea drumului și alegerea de către omul care ajunge să sfâșie vălul a ceea ce el posedase dintotdeauna, însă, căzând în timp, uitase: Lumina sa divină. Procesul era numit *conversiunea Sophiei*.

În mărturisirea făcută probabil la un ceas amar: „Pot ajunge la *cunoașterea mântuitoare* nu pe calea poeziei, interzisă mie și alor mei, dar pe calea rampantă a științei pentru care mă simt în adevăr făcut" (*Corespondență*: 119), Barbu dă o

Scanned with OKEN Scanner

profesiune de credință în spiritul „cunoașterii mântuitoare" care a fost formula-cheie și numitorul comun al tuturor tipurilor de gnoză.

O găsim la Simon Magul în imaginea zborului mistic, eliberator, a cărui putere o deținea ca întrupare a Dumnezeului necunoscut, *hestōs*; la naaseeni sau perați (cei ce traversează); după Hippolit, ei țințeau Pustia, adică zona neatinsă de generare.

În Alexandria, Carpocrates propăvăduia *gnosis*-ul ca înălțare la Isus după epuizarea paroxistică a tuturor experiențelor sau „golirea de lume" – idee care a trecut în *Faust*, la Goethe, însă care l-a fascinat și pe un adept al *nepregetului*, cum a fost Ion Barbu.

„Cunosc nepregetul ca singura viață; singura sănătate, liniștea dincolo-luminătoare a sufletului. Singura noutate, un gând preexistent și regăsit: nu ca termen al unui mers necesar, ci ca dor al memoriei înfiorate" (Barbu 1968: 86), scria, delimitându-se astfel nu numai de *Poezia leneșe*, cât, mai ales, de gândirea „leneșă".

Cărturarul Basilides din Alexandria, inițiat în gnoză, așa cum a pretins, printr-un discipol al Sfântului apostol Petru, a fost cel care a numit scânteia divină din om „A Treia Calitate, de Fiu".

Valentin, preot, hermeneut și mitolog gnostic, influențat de ofiți, a fost un gânditor profund; „mai mult filosof decât teurg [...] mistic totuși, și, poate, vizionar", el este, se pare, autorul *Evangheliei Adevărului*, descoperită la Nag Hammadi (Grozea 2001: 75 și Puech 2007: 136). Pe marele teolog creștin Origen l-a influențat chiar în formularea tezei sale asupra liberului arbitru. Adepții lui Mani și catarii l-au reluat și ei pe Valentin, cel ce lansase o afirmație aproape sfidătoare prin supraevaluarea *gnosis*-ului: „Nu este nevoie să credem orbește în mântuirea săvârșită prin sacrificiul lui Isus în locul nostru. Nu avem nevoie să fim izbăviți. Avem nevoie să fim transformați prin *gnosis*" (după Hoeller 2003: 107).

Marcion, comentator al *Bibliei* și adversarul *Vechiului Testament*, arăta în Dumnezeul Legii un Dumnezeu inferior, imagine pe care o regăsim și la Ion Barbu, unde „râsul fonf al Demiurgului" pecetluiește eșecul „nunților necesare". Nu surprinzător, întrucât esoterismul gnostic se alia cu o critică a sensului, însoțind cruda inițiere în ceea ce Emil Cioran a numit „neantul și ridicolul trăitului", interpretările lui Marcion au fost revalorificate la finele secolului al XIX-lea de o școală de literați din Praga, între ei aflându-se Franz Kafka, Max Brod, Franz Werfel ș.a. (Cioran, cu *Demiurgul cel rău*, a fost plasat în sfera aceluiași arhetip.)

În Irak, nazoreenii (străjeri ai tainelor Înțelepciunii) sau mandeenii (*mandā* însemna *gnosis*; cărțile revelatoare erau *Ginzā de dreapta* și *Ginzā de stânga*) mai erau numiți Botezători sau Creștinii Sfântului Ioan (apostolul a fost apropiat de gnosticism, iar Barbu socotea *Apocalipsa* cel mai impresionant dintre poemele omenirii). Pentru ei, Lumina supranaturală se găsea în apă și era primită odată cu botezul în Iordan.

În Persia, Mani își prezenta doctrina drept o învățătură revelată de „geamănul" său, îngerul Dumnezeirii (în interpretarea lui H. Corbin, acesta era Fecioara de

Scanned with OKEN Scanner

profesiune de credință în spiritul „cunoașterii mântuitoare" care a fost formula-cheie și numitorul comun al tuturor tipurilor de gnoză.

O găsim la Simon Magul în imaginea zborului mistic, eliberator, a cărui putere o deținea ca întrupare a Dumnezeului necunoscut, *hestōs*; la naaseeni sau perați (cei ce traversează); după Hippolit, ei țințeau Pustia, adică zona neatinsă de generare.

În Alexandria, Carpocrates propăvăduia *gnosis*-ul ca înălțare la Isus după epuizarea paroxistică a tuturor experiențelor sau „golirea de lume" – idee care a trecut în *Faust*, la Goethe, însă care l-a fascinat și pe un adept al *nepregetului*, cum a fost Ion Barbu.

„Cunosc nepregetul ca singura viață; singura sănătate, liniștea dincolo-luminătoare a sufletului. Singura noutate, un gând preexistent și regăsit: nu ca termen al unui mers necesar, ci ca dor al memoriei înfiorate" (Barbu 1968: 86), scria, delimitându-se astfel nu numai de *Poezia leneșe*, cât, mai ales, de gândirea „leneșă".

Cărturarul Basilides din Alexandria, inițiat în gnoză, așa cum a pretins, printr-un discipol al Sfântului apostol Petru, a fost cel care a numit scânteia divină din om „A Treia Calitate, de Fiu".

Valentin, preot, hermeneut și mitolog gnostic, influențat de ofiți, a fost un gânditor profund; „mai mult filosof decât teurg [...] mistic totuși, și, poate, vizionar", el este, se pare, autorul *Evangheliei Adevărului*, descoperită la Nag Hammadi (Grozea 2001: 75 și Puech 2007: 136). Pe marele teolog creștin Origen l-a influențat chiar în formularea tezei sale asupra liberului arbitru. Adepții lui Mani și catarii l-au reluat și ei pe Valentin, cel ce lansase o afirmație aproape sfidătoare prin supraevaluarea *gnosis*-ului: „Nu este nevoie să credem orbește în mântuirea săvârșită prin sacrificiul lui Isus în locul nostru. Nu avem nevoie să fim izbăviți. Avem nevoie să fim transformați prin *gnosis*" (după Hoeller 2003: 107).

Marcion, comentator al *Bibliei* și adversarul *Vechiului Testament*, arăta în Dumnezeul Legii un Dumnezeu inferior, imagine pe care o regăsim și la Ion Barbu, unde „râsul fonf al Demiurgului" pecetluiește eșecul „nunților necesare". Nu surprinzător, întrucât esoterismul gnostic se alia cu o critică a sensului, însoțind cruda inițiere în ceea ce Emil Cioran a numit „neantul și ridicolul trăitului", interpretările lui Marcion au fost revalorificate la finele secolului al XIX-lea de o școală de literați din Praga, între ei aflându-se Franz Kafka, Max Brod, Franz Werfel ș.a. (Cioran, cu *Demiurgul cel rău*, a fost plasat în sfera aceluiași arhetip.)

În Irak, nazoreenii (străjeri ai tainelor Înțelepciunii) sau mandeenii (*mandā* însemna *gnosis*; cărțile revelatoare erau *Ginzā de dreapta* și *Ginzā de stânga*) mai erau numiți Botezători sau Creștinii Sfântului Ioan (apostolul a fost apropiat de gnosticism, iar Barbu socotea *Apocalipsa* cel mai impresionant dintre poemele omenirii). Pentru ei, Lumina supranaturală se găsea în apă și era primită odată cu botezul în Iordan.

În Persia, Mani își prezenta doctrina drept o învățătură revelată de „geamănul" său, îngerul Dumnezeirii (în interpretarea lui H. Corbin, acesta era Fecioara de

Scanned with OKEN Scanner

Lumină a gnozei). Odată cu Isus, Omul Primordial crucificat în materie, Mani glorifica și Natura, ce îl așteaptă și îl primește pe Izbăvitorul cosmic.

Sfântul Augustin a fost și el, înainte de convertirea la creștinism, adeptul „religiei Luminii"; metoda sa, susținută de reflecția interioară adâncită până la descoperirea unei „Prezențe mai profunde decât noi înșine", nu cade prea departe de înțelegerea *gnosis*-ului.

Manicheeni medievali („Omul spiritual, sufletul, e creația Cuvântului divin. Omul material, trupul, este creația lui Lucifer, un plagiator. Omul e înger căzut" – Rahn 2010: 70) era numele pe care l-au purtat catarii. Dintre ei, după credința din familia sa, urmașă a cavalerilor de Germishausen, legenda îl face să coboare pe întemeietorul Ordinului Rosicrucienilor, Christian Rosencreutz.

Aproape de noi, Antonin Artaud își afirma simpatia pentru doctrina catară și vedea drept Antihrist „l'être de Dieu qui a voulu être" (după DCE: 547).

Bogomilii din Bosnia, unde învățătura gnostică a unui preot propovăduitor în țările balcanice și în Asia Mică a devenit religie de stat, au rezistat până în secolul al XVI-lea. Prin intermediul cărților populare și prin folclor, o sumă de imagini gnostice, transmise de bogomilism, au intrat și în cultura noastră.

Ion Barbu a năzuit, în poezie, la o „cuprindere spirituală cât mai mare" (Barbu 1968: 55). Neștiind, însă, ce întindere ar fi avut cunoștințele în „științele secrete" ale poetului, în cele ce urmează doar jalonăm câteva repere posibile pe calea gnozei.

Un fapt cert este, însă, cunoașterea în profunzime a situării în gnoză. Dacă nu ar fi adeverită îndeajuns de soteriologia afirmată, obsesiv, ca domeniu al poeziei, există și abordări teoretice ce o probează. Astfel, într-o pagină de teorie matematică, Barbu folosește termenul de *gnoză* (în greacă înseamnă cunoaștere) cu înțelesul de *analiză* (DCE: 55). Acesta ar fi și sensul pe care – după Elaine Pagels, autoarea unei remarcabile cărți asupra *Evangheliilor gnostice* – gnosticii înșiși îl atribuiau noțiunii: analiză, deoarece *gnosis* implică un proces intuitiv ce cuprinde deopotrivă autocunoașterea și cunoștințele despre „realitățile divine finale" (Hoeller 2003: 12). „Perechile syzygece", implicate în procesele matematice[4] (*Asupra fascicolelor de cercuri*), se trag de la numeroasele sizigii ale gnozei, obsedată de visul de a se împărtăși și de a-și dovedi prin perechi consubstanțialitatea cu divinul.

Interesul pe care l-au arătat gnosticismului mari creatori (Voltaire, William Blake, W. B. Yeats, L. Durrel, Herman Hesse) și cercetători ai miturilor (C.G. Jung, M. Eliade, K. Kerényi, J. Champbell), dar și filosofii existențialiști arată că vitalitatea demersului gnostic este legată de explorarea celor mai adânci straturi ale sufletului. Ca și de bogăția și strălucirea imaginilor ce servesc drept veșmânt credinței, de încărcătura lor arhaică, originară.

Puterea cu care ideea de Realitate și totodată de realizare a Logosului în om a vorbit sufletului său „religios", la Ion Barbu a fost egalată de fascinația în sine a acestui *mundus imaginalis*.

„Paradoxal, unicul instrument de cercetare a experienței gnostice rămas la dispoziția savantului – ne încredințează Ioan Petru Culianu, în *Experiențe ale*

[4] O discuție mai largă găsim în Petrescu 1993: 99–100.

Scanned with OKEN Scanner

extazului – se dovedește a fi imaginația poetică sau, potrivit lui Gilles Quispel, «exercitarea la maximum a facultăților noastre poetice»" (Culianu 2004: 313).

Întrucât eul ontologic al gnosticilor nu poate fi înțeles pe dimensiunea gândirii, gnoza, încrezătoare în capacitatea incantatorie a „cuvintelor de putere" de a anula barierele dintre lumi, devine domeniul ritualului și tainelor sacramentale.

Arhetipul crucial în toate tipurile de gnoză și, prin *Isarlâk* și *Domnișoara Hus*, o prezență definitorie pentru universul poetic barbian este Sophia sau Înțelepciunea. Având atributele unei ființe intermediare între creatură și Dumnezeu, Sophia nu e numai o tulburătoare imagine de Salvator (salvat), ci, prin pătimirile ei, devine simbolul „viu" al condiției umane înstrăinate.

„Introducând ipostaza Sophiei-Înțelepciune, gnosticii încearcă să rezolve o problemă metafizică insondabilă: cum este posibil ca nepermanența să izvorască din permanență, iar lipsa și suferința din Plinătate și din neclintire?" (Culianu 1998: 121).

Hans Jonas a pus în evidență caracterul vertical al sistemelor de gândire alexandrine, aceasta însemnând că orice realitate inferioară e derivată nu din Ființa însăși (Pleroma), ci dintr-o imperfecție a Ființei; tot el a observat că în gnosticism „pentru prima oară are loc pe tărâm mitic o trecere de la spiritualitate la o realitate psihică" (Culianu 1998: 120).

Încât Sufletul, după schema tripartită dată de Platon structurii omenești (Spirit, Suflet, Materie), „trebuie să provină din Ființă pentru a exista și, în același timp, nu poate să provină din Ființă" (Culianu 1998: 121), fiind irațional prin emoții și pasiuni. Iar partea irațională și sensibilă se arată „asemenea dobitoacelor", nota Philon din Alexandria, în comentariul său alegoric la „Legile Sfinte" (Philon din Alexandria 2002: 107).

În schimb, proiecția sa, Sophia – iar, înaintea ei, Psyche, fluturele ieșind din pământescul crisalidei, ori Marea Mamă din religiile Asiei Mici, cu toate chipurile ei, expresii ale ciclurilor naturii: Astarteea feniciană (însemnând moartea, e cea de a treia cheie a „nunților" barbiene), în Anatolia, Cybele („calda, impudica", forța motrice a *Panteism*-ului celebrat în poemele debutului), Ișstar din Babilon – se pliază pe simbolica, fatal dublă, pentru că ea cuprinde un proces de transformare, a arhetipului.

Înfățișările Sophiei în gnoză sunt cât se poate de deconcertante, iar prelungirile lor în comportamentul Domnișoarei Hus susțin ambiguitatea provocatoare căutată de poet. Sophia este o entitate spirituală, însă dublul ei negativ o antrenează într-o dramă: a ei, cum și a omenirii căreia îi este mamă.

Valentin a lăsat cea mai poetică expresie a mitului. Aici, Sophia se lasă purtată de dor pentru Tatăl ascuns; urcând spre el, comite greșeala încălcării limitelor (ca în basm, cu care gnoza are tangențe); este oprită de Horos, Hotarul lumilor; zămislind de una singură, încalcă cerința de armonizare a opuselor fundamentale; rezultatul e un avorton a cărui apariție îi provoacă Suferință și Zbucium, Stupoare și Îndoială, *tetradă* de patimi ce se vor încarna în materie.

Creativi, recunoaște Ioan Petru Culianu, gnosticii „au canonizat paradoxurile nerezolvate ale propriilor credințe" (Culianu 1998: 347).

„Din lacrimile ei se trage substanța umedă; din râsul ei, substanța luminoasă; din durerea și consternarea ei, elementele corporale ale lumii. Căci ea plângea și se

Scanned with OKEN Scanner

întrista deseori, se spune, din pricină că fusese *părăsită în întuneric şi în gol*, iar alteori, gândind la lumina pe care o părăsise, se mai întrema şi râdea, apoi se întrista din nou" (Irineu din Lyon, *Adversus hereses*, citat în *Evanghelii*: 14 şi în Culianu 1998: 127).

Dacă Sophia este salvată de Cruce (Horos-Stauros) şi reintegrată în Pleromă, dublul ei rău, Ahamot, îl naşte pe Demiurgul lumii de jos: trufaş, întrucât nu-şi cunoaşte originea, corespundea viziunii gnostice asupra Dumnezeului *Vechiului Testament*.

În tratatul *Pistis Sophia* (redactat în greacă, dar conservat în versiune coptă), Sophia, eroina mitului gnostic, pentru că a privit în jos, călcând iarăşi o interdicţie magică, dar mai ales pentru că a confundat lumina văzută, ce aparţinea unei căzute forţe leontocefale, cu strălucirea Pleromei, se prăbuşeşte în ignoranţă şi uitare, monstrul înghiţind Lumina ei sfântă, dar va fi recuperată cu ajutorul eonului Crist.

La Simon Magul, duplicatul negativ al Sophiei este Femeia Nebună sau Femeia Străină, un sol al morţii.

În *Cartea lui Baruh*, lăsată de Iustin Gnosticul, Elohim-Tatăl se însoţeşte cu Eden, cea cu două minţi şi, ca Fecioara Geraldine din *Uvedenrode*, cu două trupuri: de femeie şi de şarpe.

Setienii o înfăţişează drept un hermafrodit.

Barbelognosticii, în *Apocriful lui Ioan*, o arată ca emanaţie a primului înger al Tatălui; i se spune, totuşi, *Prunikos* sau Desfrânata, în virtutea faptului că îşi caută partener în zonele inferioare ale lumii, lucru de care e conştientă şi pe care îl deplânge.

Sămânţă, cum traduce Francis C. Burkitt numele *Barbelo* ((Burkitt 2008: 69–70), Mamă a Totului, androgin, Fecioară şi Desfrânată, ipostaze prin care reprezintă principiul constitutiv şi nediferenţiat al cosmosului, Sophia era închipuită de setieni ca fiind Duhul Sfânt şi, în mod explicit, mediatorul dintre puteri şi omul căzut, ca şi ea, în păcat. Philon, iniţiat în „tainele cele mari" de către esenieni (călugări egipteni de la care a rămas o nepreţuită bibliotecă gnostică, descoperită în 1945 la Nag Hammadi) şi reprezentantul exegezei alexandrine, punea semnul egalităţii între Logos – Lumea Inteligibilă – Al doilea Dumnezeu şi Sophia ca Înţelepciune divină, pură înainte de revelarea sa în lume, ea devenind astfel altă faţă a lui Hokhmah din *Vechiul Testament*.

În raport cu Dumnezeu, Sophia e femininul, în raport cu omul şi, reprezentând Logosul întemeietor, un aspect al Tatălui, este masculinul.

Un ecou în notă bufă al acestei situări deasupra determinărilor, alături de numele dat Sophiei de *Cartea lui Baruh*, Eden, intră într-un sonet târziu, *Ut algebra poesis*: „Uitasem docta muză pentr-un facil Eden/ Când dezlegată serii, căinţei glas să-i dee,/ Adusă, coroiată, o defoiată fee/ Îşi şchiopăta spre mine mult-încurcatul gen" (Barbu 1970: 93) („încurcatul gen" e Masculin-Femininul sau androginia materiei originare).

De ce era pentru Ion Barbu atât de important simbolul Sophia, ca munca la poemul pe care-l compunea să dureze un an, timp în care au fost realizate trei variante, apoi încă una mai târziu şi o reluare în 1948 prin *Ut algebra poesis*?

Scanned with OKEN Scanner

În 1929, la apariția *Crailor de Curtea-Veche*, Barbu elogia romanul lui Mateiu Caragiale în câteva pagini esențiale ca introducere pentru această „carte de înțelepciune" ascunsă, cărora le dădea un titlu conținând ideea de redempțiune și de înălțare: *Răsăritul Crailor*. Totodată, relata o întâmplare ce l-a marcat: întâlnirea în urmă cu zece ani a ceea ce el a numit „Destinul meu Cometar", sub masca unei bătrâne smintite care, în Cișmigiu, îi acoperea trecerea de blesteme. „Mi s-a spus sau eu am botezat-o astfel – că poartă un nume ca... Domnișoara Hus [...]. Când numele ei, necesar ca o lege a minții, nu putea fi decât acela de Pena Corcoduşa" (Barbu 1968: 90).

Inserând *Domnișoara Hus* în volumul *Joc secund*, autorul dedica poemul „Surorii noastre mai mari/ Roabe aceleiași Zodii,/ Prea-turburatei Pena Corcoduşa". Dar în 1921, când, de la Göttingen, trimitea în țară lui Tudor Vianu poezia spre publicare, menționând că o începuse la București, el nu avea cum să cunoască de fapt *Craii*, fiindcă romanul a fost publicat în 1926 în „Gândirea" și în volum în 1929.

Dacă *Domnișoara Hus* „concordă" cu plăsmuirea Penei Corcoduşa e pentru că se trag de la aceeași schemă mitografică: „răsăritul", renașterea spirituală a omului în sfera sacrului, legat, însă, de o divinitate ce apare ca entitate feminină.

Mateiu Caragiale, un cunoscător al sistemelor hermetice, ocultează și în același timp revelează prin nume prezența de Sus, de nerecunoscut în mizeria și în decrepitudinea bătrânei, în aparenta ei cădere. Căci *aripa* (latinescul *penna* înseamnă aripă) și, credem, *roza*, umilul corcoduş fiind din familia rozaceelor, sunt mărci ale zeiței și simboluri de înălțare.

Înaintea lui Vasile Lovinescu, care în *Al patrulea hagialâk*, exegeza sa, „nocturnă", la *Craii de Curtea-Veche*, vedea în Pena aspectul feminin și dinamic al Principiului, *Sakti*, în planul dualității, *Văduva* (Lovinescu 1981: 137–140), Ion Barbu a subliniat funcția soteriologică a zeiței, tocmai pentru că tema dădea sens poemelor sale balcanice, altfel dominate de percepția, de o intensitate gnostică, a prezenței răului ca Somn și Moarte.

„I weep for Adonis, he is dead", mottoul ales poemului *Răsturnica*, vine să aducă aminte de orbirea ce nu o lasă să se vadă în preoteasa amorului și dincolo de aparențe pe neclintita Regină (Mab, la Shelley).

Într-o astfel de viziune, omul fiind prin structura sa neorânduită, dintru început în necunoaștere și păcat, numai constituindu-se parte a Alcătuirii superioare, se poate vindeca.

La rândul său, Salvatorul, pentru a-și putea desfășura compasiunea, trebuia să fi cunoscut și biruit boala el însuși.

Barbu, obsedat de „nedemnitatea" sa și a făpturii, dar și de posibilitatea de „răscumpărare a sufletelor prin marea purificare" (*Corespondență*: 222, 79), cunoașterea-nuntă, pomenită în scrisori, și pe care o recompune în poezie, a întrezărit în „Domnișoara noastră", cum i-a spus, și în „Răsturnica", drumul sufletului în căutarea adevăratei sale esențe, întruchipată, cu maximum de dramatism, de modelul întrevăzut: Sophia gnosticilor.

Scanned with OKEN Scanner

„Cunoașterea inimii este *gnosis*-ul" (Hoeller 2003: 31). Autenticitatea simplă a inițierii prin *iubire* și *suferință*, pe care Sophia (precum Afrodita, Psyche sau Pena) le ridicase la rangul de Principii, caracterizează „biserica vie", de interogație și de izbăvire a eului lăuntric, și „spiritul acestor locuri", păstrătoare ale tradiției unui „suflet vechi din răsărit" (Barbu 1968: 49) în concordanță cu energiile cosmice pe care zeița le trece asupră-i. Așa cum, în poemul dedicat lui, Isarlâkul patronat de zeiță e o mască pentru centrul nemuritor din adânc, legendara Troia.

„Neputând [clădi] în afară [...], în inimile noastre se cade să întemeiem... adâncimi soarelui netemporal". „Căci spiritul acestor locuri a fost numit: înnoptata arătare a precupeței Pena, ridicată prin arsele vămi ale pătimirii și nebuniei aproape de Sfintele Trepte – ce flamură vreți mai vrednică de orașul vostru creștin?" (Barbu 1968: 88, 89).

Când afirma că poezia nu fructifică decât „ideile hrănite" de „straturi avare" (Barbu 1968: 78), Barbu recunoștea puternica ei condiționare din inconștient, în cazul său mai vizibilă decât oriunde în ciclul balcanic.

Și nu s-ar putea imagina o descriere mai adecvată a *Animei*, arhetipul feminin ce caracterizează sufletul bărbatului, decât prin ceea ce C.G. Jung numea *incertissima amasia* (Jung 2000: 71), cea mai îndoielnică iubită, aceea care îl hărțuiește cu spiritul „de călău" al obsesiei.

Trecută prin filtre gnostice, ea este, în poezie, „Domnișoara noastră, Hus".

Încât, dacă scriitorul a schimbat de trei ori secvența-cadru a poemului, a fost, desigur, pentru că ea aducea – odată cu „vedenia eliberatoare": duhul gnostic traversând metempsihotic veacurile – obsesiile, cerințele interioare ce o justificau, având, totodată, a face față dificultății de a fixa „inconsistența unei minuni".

„Eu merg să mă întâlnesc cu chipul meu/ Și chipul meu vine să se întâlnească cu mine", astfel este redată încercarea într-un imn din *Ginzā* (*Comoara*), cartea sfântă a mandeenilor.

Bătrâna Pythie din Cișmigiu îi atribuie *numele* și *forma*; chiar dacă îl blestemă, îl așază pe poet între cei cărora le era permisă cunoașterea și participarea la nemurire (*pneumatikoï*, la gnostici).

„Ușurința", rătăcirile, uitarea îl fac pe om să ignore mesajul de Sus, vestirea alegerii. Îl reîntâlnește, însă, pe o cale de neevitat: introspecția inconștientă. Coșmarul, vocile fantasmatice anunță apariția ca Umbră a Surorii, botezată, posibil, cu unul din atributele încetățenite de tradiție ale zeiței, întrucât, în *Biblie*, *hûs* (*afară*) este tradus prin *câmp* (DB: 237), prin extensie, pământ, un simbol încărcat de multiple promisiuni de sens.

Între varianta A, din 1921, nepublicată de poet, dar apărută în „Viața românească" din 1967 și în ediția lui Romulus Vulpescu din 1970, și varianta C, scrisă în iarna lui 1921–1922, care a intrat în ediția princeps a *Jocului secund* din 1930, varianta B, din 1922, intitulată *Buhú*, la care s-a renunțat, desfășoară, în prolog, un balet straniu, de bolgie infernală și de joc al ielelor. Cadrul era necesar pentru a pregăti „la ceas mort, când ceru-a stat" ivirea ca fantomă a Domnișoarei, o „întoarsă", „rod sucit:/ Umbră crudă/ Gheme de târziu și trudă" (Barbu 1997: 201).

Scanned with OKEN Scanner

La fel cum, în *Pistis Sophia*, se face auzit din materia opacă glasul morții: „Ajuns-am precum un demon oarecare ce sălășluiește în materie și în care lumină nu se află" (*Pistis Sophia*: 87).

În varianta preferată de poet, prologul transformă obscuritatea morții, legată de „ceasul rău" dat Domniței, în privelиștea transmutației de destin. Aceasta e sugerată de trecerea de la negrul (sau *Nigredo*) adus de solul celuilalt tărâm, „chipul coabe" (se poate ghici: al Corbului), la atributele lui Mercur, purtător, ca mai târziu, în *Veghea*, al transformării mistice – cel care desface și încheagă („cheagul alb, lăsat din seară", în poezie).

În mandeism, Nbu, planeta Mercur, se identifica cu Isus (Puech 2007: 221). Încât, exorcizarea nopții-moarte și sacrificiul *grâului* se leagă de prezența mântuitoare, chiar dacă nerecunoscută, a Corbului-Mercur-Isus: „S-a-îmbuibat în seara grasă/ Și s-a dus/ Ceasul rău,/ Ceasul tău, Domniță Hus!".

Cu „Peste inimi/ Către seară/ Atârnat:/ Chipul coabe", ceasul ce bătea din moarte se referă, în aceeași măsură, la nefireasca Hus, Domnița-Strigă („Carnaksí, Maşalá!" – Doamne ferește!, în turcă), ca și la omul care, locuit de moarte, permite vedeniei să-și croiască drum.

Posibilitate de sugestii profunde pentru un scriitor care concepea „oniricul ca domeniu posibil al poeziei" (*Corespondență*: 115) și îl lega de reprezentarea omului „prin umbra sa", procedeu pe care punea preț și îl elogia regăsindu-l în proza lui Oscar Lemnaru.

Cadrul înscris în irizările de vis și supranatural folcloric legate de peregrinarea sufletului lipsește în varianta apărută după moartea autorului.

Fără acel *guignol* de umbre din versiunile deja citate, începutul poemului se concentrează acum asupra relației dintre „domnișoara noastră" și dublul său, omul. Care, construind celei în neodihnă, „prea turburatei" Hus, o „casă" în cuvânt, reexaminează taina ce i se prezintă, propriul suflet și legenda poeziei prin unica justificare și valoare recunoscută de Ion Barbu actului de creație: aceea de a *participa*, de a *locui* „în chip poetic" în sacru, „înviind" pământescul „în și mai înalte lumini" (Barbu 1968: 52).

Aceasta e și versiunea de la care am pornit în analiza poemului, neignorând paralele necesare cu toate formele existente.

Formulei, apropiată ritualului gnostic, care organizează după treptele lui („Ceas de seară/ Prezentare/ Vaduri și alaiuri/ Cuvinte de îmbărbătare/ Aur netemporal/ Chemarea mosorului") poemul din *Joc secund*, i se preferă, în forma nepublicată, o concizie simbolică: care neînlăturând referențialitatea gnostică o face să se absoarbă în atmosfera brăzdată de motivele ei evocatoare.

Dureroasa notă generală de pierdere a spiritului, pe care implicarea în lume – beție, somn, uitare – îl obnubilează, este redată de laitmotivul *târziu*, precum în *Pistis Sophia*: „Doamne, în ce fel sufletele vor întârzia în afară și în ce chip vor fi acestea curățite?". Și tot în *Pistis* aflăm: „Cei ce se aflau pe nisipul uscat li s-a dat să bea [...] din mâna Celui Preaînalt" (*Pistis Sophia*: 62, 147).

Și la Ion Barbu „nisipul" e semnul pustiirii, iar dulapul, amintit doar ca termen al unei comparații, conduce către imaginile cu conotații thanatice, precum pântece și

Scanned with OKEN Scanner

sicriu, descrise de C.G. Jung în *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* (Jung 1993: 402).

Uscat, neroditor, îndurerat, atributele lumii și ale omului răspund ca într-un joc de oglinzi *Nigredo*-ului încrustat în trupul „fizic" al apariției. Murdărie, nebunie (alchimia chineză compară *plumbul* sau faza neagră a Operei cu un nebun îmbrăcat în zdrențe – Jung 2000: 143), o „gură" amenințătoare, pasul ce pecetluiește „huma", pasul unei ființe fără de gen ori, poate, târâșul greoi al sufletelor rupte din bezna morții: „Hei, e Domnișoara Hus.../ Nimeni alt'... Privește-o bine:/ Rea, coclită de Apus,/ Cu tot frigul nopții-vine!".

Jocul *prezență/absență*, infuz în structura poemului și în întreg ciclul, este legat de viziunea asupra omului, adevărat *nod* de materie și spirit, o structură duală sau de „pereche", cum explica Plotin într-una din *Enneade*. Eul momentului nu e cel adevărat, spunea, căci „înainte de naşterea noastră noi am fost în acel suflet: acolo am fost oameni şi, câteodată, şi zei, suflete pure şi inteligenţe unite cu întreaga fiinţă" (Plotin, *Enneade*, VI, 4, 14; după Hadot 1998: 56). Mersul numit de Plotin cu epitetul ce va deveni cheia din metafora artei la Ion Barbu, *invers*, mersul către izvorul Dumnezeirii şi luarea în posesie a scânteii de la el, nemuritoare, se însoțește de un fel de absență, cum este aceea a imaginii din oglindă.

Mântuirea prin deducerea sau abstragerea „din ceas", în *Joc secund*, mărturie, mod clar al Spiritului, stă alături de mântuirea rituală, mijlocită de un Salvator, din ciclul balcanic; *prezența* este aici epifanică, dar, prin aceasta, fantomatică.

Portretul Domnișoarei „cu picioare ca pe fus,/ Largi şalvari/ Undeva", pare a se înscrie în real. Dar în care „real"? „Pentru ea cinci feciori/ Procopsiți (ah! beizadele),/ Au tăiat alți cinci feciori/ Ce-i făceau la bezele./ Şi-au dantat cinci feciori/ Procopsiți, la ştreangul furcii/ Ea dantă/ Acaná/ Cu muscalii şi cu turcii".

Poate fi realul de deasupra realului, *quinta essentia*, unitatea spirituală a creației, dincolo de vizibilul tetradei.

Din tenebrele exteriorității („exterioritatea fără leac", „zidirea în noi", de care Barbu vorbea în scrisori, *Corespondență*: 262) se poate ieşi, afirmă *Pistis Sophia*, „prin mijlocirea unui Drept care să celebreze cel mai înalt mister al Inefabilului pentru sufletul temporar damnat" (Culianu 2004: 246). Şi acesta, înălțat până la Fecioara psihostatică de Lumină, poate întrezări mântuirea.

Dreptul se dovedeşte un Salvator dacă îşi asumă prin sacrificarea aspectelor întunecate ale firii pământeşti împlinirea individuală ce-l face apt pentru jertfa finală: a purta suferința opuselor şi crucea unificatoare pentru omenirea întreagă. „Şi-au dantat cinci feciori procopsiți", precum Shiva, zeul indian al Creației şi transformării materiei.

Esenienii, comunitatea eshatologică, îşi întipăreau pe frunte litera *Tau*, nume al Domnului (*tau* era echivalentul grecescului *omega*) şi siglă a spânzurătorii.

Inițiatul (alt chip al său, aici unul în „cinci" – cinci, număr nupțial şi simbol al omului – „cuconi" sau fii „ce *urcau* la vârful furcii", este *spânzuratul*, după *Tarot*, posesor al ştiinței oculte) era chemat să dea viață tehnicilor spirituale şi cunoaşterii mistice. „Vezi că... Domnişoara Hus.../ Când te-alege-odată mire/ Pe suveică ori pe fus/ Pică drept la întâlnire".

Scanned with OKEN Scanner

Deşi a existat în mai toate religiile vechimii, căsătoria cu divinitatea a devenit o constantă a misterelor, păstrată la noi de credinţele şi riturile folclorice sub forma *nunţii mortului*.

Iar *unio mystica* sau taina împărtăşirii – evocată magistral de cunoscutul *Imn al perlei* – figura ca act sacru pentru toate comunităţile gnostice: „cei vii, adică sufletele pneumatice" (*Imnuri*: 81), intră împreună cu „Fecioara" în Pleroma, reînviind în Trup de slavă, lumină din Lumină. *Cântecul de nuntă al Înţelepciunii* din *Faptele lui Toma*, prezentând-o ca taină păzită pentru ca la ea să ajungă numai cei „înduhovniciţi", dă glas, totuşi, unei tâlcuiri simbolice: „când vor veni, vor trebui să-şi lepede veşmintele şi vor deveni Miri, căpătându-şi adevărata lor Bărbăţie prin Duhul Feciorelnic" (*Imnuri*: 84).

Fecioara, chip al materiei primare (Kerényi 1994: 234), cea de neîmpărţit după sex şi formă, pură şi de rang divin, este şi realitatea invizibilă din spatele laturii „laice", Domnişoara sau Domniţa din poem, prezenţă in-formată încă o dată prin umbra de *unheimliche* a Sophiei.

Ambiguitatea adusă de arhetipul Înţelepciunii fecioare devine sursa unei poeticităţi rituale, plină de farmec în învestirea ei, nu numai exterioară, cu duh balcanic.

O altă posibilitate conţinută de fondul originar, generatoare în poem a unei amfibologii, cu multă îndrăzneală exploatată de poet pe direcţia şocului în interpretare, este excesul şi senzualitatea (sau nesaţul de nepotolit al naturii) ilustrate prin figura hetairei.

De la prostituţia sacră a Antichităţii la Sophia, numită de gnostici Desfrânata (iar legenda face ca Simon Magul să o descopere pe Elena-Sophia într-un bordel din Tyr), Barbelo sau Sămânţă (întrucât captează de la puterile cosmice semiţele Luminii divine), Prunikos, însemnând chiar „poftă", la Prostituata sau haosul materiei, în viziunea alchimiştilor, adusă prin Ars Regia la starea de Fecioară, Ion Barbu urmează aceeaşi linie a părăsirii imediatului în favoarea prezenţei subtile, simbolice.

„Domnişoara", ca Ursitoare, prezidează devenirea întru fiinţă a omului, nu altfel decât zeiţa cu fus găsită la Troia: firul tors îl leagă de centru pe rătăcitul în lumea „labirint al relelor", cum îi spunea un imn naaseean, suveica îl prindea în ţesătura creatoare a cosmosului, iar flagelarea, prezentă în riturile de iniţiere – un document fascinant este fresca de la vila zisă „a misterelor", descoperită în Pompei –, era echivalentă morţii purificatoare (Mircea Eliade, *Misterele orfice la Pompei*, în Eliade 1993: 214), sacrificiu prin care iniţiatul putea cunoaşte hierogamia salvatoare: „De nu-i fi cum vrea: supus.../ Pieri!... Gârbaci de platin are/ Nestrujit, la vârf adus,/ Şi ţi-l frânge pe spinare./ Vezi că... flori mai scumpe... nu-s...".

Alt sacrament evocat înşelător, căci numai pe faţa lui profană, este închis în „danţul" Domnişoarei „noastre": „Ea... zburda cu vre un Rus/ Ori juca, pe sus, cu Turcii".

Extaz mistic sau exorcizare a fixităţii legate de trup pentru ca sufletul să ajungă, cu vorbele lui Nietzsche, „dănţuitor ca orice spirit" (Nietzsche [1997]: 10), dansul reface ritmul perpetuu al vieţii ieşind şi intrând în moarte şi constituie o

Scanned with OKEN Scanner

formă de inițiere vie. Orfeu era prezentat de Lucian dansând (Sorel 1998: 133), misterele eleusine se concentrau asupra revelației prin intermediul dansului (Kerényi 1994: 222, 233), Sophia urma mișcarea cosmică a *Charis*-ului, care este dans, gnosticii reprezentându-și-l chiar pe Iisus prins în hora apostolilor în noaptea tragică a Joii Mari (Hoeller 2003: 175).

Dansul domnișoarei Hus, evocat de o strofă cu sonoritate rotitoare și simbolică, în măsura în care pasul devine marca sensului, se dovedește emblemă a aspirației spre „mai sus", dincolo de rătăcirea în nebunie, derizoriu, neființă.

Laturii thanatice cuprinse de „danț", în forma lui de creștere și descreștere a viului, i se dă mai mare dezvoltare în varianta din ediția princeps: „Mână tot către Apus!/ El te schimbă-în humă verde/ El milos de lin și-a pus/ Mâna-i verde/ Să-ți dezmierde/ Și grumajii tăi umflați/ (Ce șerpi tari, cocliți de bale,/ Mai cocliți ca șerpii frați/ Din grădini municipale)/ Și picioarele în coji/ Numai noduri, numai dâre,/ Unde ani și ger,război/ Încrustară: cu satâre!".

Legătura dintre Fecioară și Șarpe sau dintre Înțelepciune și forțele instinctului, din care ea, dincolo de „sfâșietoarea ruptură" (purtată și de *Pithia* lui Paul Valéry), se ridică, a existat cu diverse înfățișări în toate religiile vechimii.

O strălucită imagine a ei, datând din secolul al XII-lea, este Eva, sculptată pe portalul catedralei Saint-Lazare din Autun în forma șarpelui.

Ca expresie a complexității și ambiguității personajului, natura reptilină îi este atribuită Domnișoarei Hus odată cu „grumajii umflați... șerpi tari, cocliți de bale". Funcția echilibrării între aspectul distructiv, chemat în minte de „cocleala" și balele amare, de venin, și cel vindecător, conținut tot în el, este redată de ideograma șerpilor încolăciți de pe caduceul lui Hermes, sinteză htono-uraniană, trecută în structura însăși a omului (și reluată, cu formele golite de sacru, de „șerpii frați" împietriți decorativ în fântânile parcurilor), pe care „Domnișoara" o reprezintă.

Metafore de mare forță a cruzimii (coji, dâre, noduri, ger, satâre) o așază pe Domniță într-o degradare a timpului ce corespunde închiderii Sophiei în materie și în moarte, într-un moment în care singurul act eficace de răscumpărare a acestei imagini sacre a Vieții și a sufletului se refugiase în „dreapta credință de la Răsărit", unde, susținea Ion Barbu, Dumnezeu e „implicat în lucrarea uneltei lui căzute" (Barbu 1968: 92).

Australianul John Noyce, cercetător al istoriei religiilor din Asia de Sud, afirma în studiul *Divinul feminin. Viziuni și profeții în tradiția sapiențială*: „primele viziuni despre Sophia, cele așa-numite gnostice, au fost respinse de tradiția creștină principală, care a identificat din ce în ce mai mult pe Sophia cu Iisus Hristos ca Logos. Deși înlocuită, imageria timpurie care avea ca obiect Sophia a rămas o parte din tradiția creștină, mai ales în Răsărit, unde împăratul Constantin a ridicat o biserică în Constantinopol pentru Hagia Sophia (Înțelepciunea Sfântă) la începutul secolului al IV-lea" (Noyce 2010: 99–100).

După convertirea Rusiei la creștinism, în 988, biserici importante din Kiev și Novgorod au purtat hramul Sfintei Sophia, iar francmasoneria rusă a fost atât de mult influențată de teosofia germană centrată pe imaginea Înțelepciunii-Fecioare

Scanned with OKEN Scanner

(Suso, Böhme, Gichtel, Oetinger), încât organizatorii unui cerc böhme-ist din Moscova au fost arşi ca eretici în 1689 şi la 1825 biserica a dispus interzicerea şi confiscarea scrierilor lui Jakob Böhme (Noyce 2010: 107).

O trimitere, subterană, desigur, la această tradiţie păstrătoare de sensuri esoterice şi morale se întrevede în spirala dansului Sophiei-Hus, ce captează în egală măsură pe turci şi muscali şi, poate, pe iniţiaţi (ca în „învârti şi ea, cu-un Rus"), şi pe cei rămaşi în necunoaştere (însemnaţi, în poezie, cu calificativul de „turci"). Aşa cum, pentru filosoful Vladimir Soloviev, care a notat viziunile sale cu Sophia în poemul *Trisvidania* (1898), în vedenia ei se unesc „cerurile" şi „adâncimile". „Ea danţa/ Acaná/ Cu muscalii şi cu turcii// S-a rotit şi ea... mai sus/ La un bal de altă dată/ Şi-a rămas cu gândul dus/ Şi cu trena demodată;/ Învârti şi ea, cu-un Rus/ Balul fără de ţimbale;/ Azi... se-nvârte, şubred fus,/ Prin grădini municipale".

Sufletul desăvârşit în cunoaştere, putând să „vadă", peste figuraţia din afară, peste înfricoşătorul „dincolo", peste limitare şi „zid", Realitatea neclintită, va ajunge să celebreze alături de Fecioară intrarea în „Casa Vieţii": „Vino, Domnişoară Hus,/ Că pornim la drum, departe./ Acolo, de braţul meu,/ Nimeni nu te va atinge;/ te voi duce-aşa, mereu,/ Săltăreaţă ca o minge".

Motivul ritmat cu obstinare şi menţinut în ambivalenţa ce îl leagă de Domnişoară şi, deopotrivă, de braţul care o susţine, precum un *filius philosophorum*, figură ce în procesul alchimic se substituie materiei prime şi materne, este *saltul*.

„Săltăreaţă ca o minge", „când călcâiul saltă, minge" (corpul eteric, corp eliberat, a putut fi imaginat ca o minge; Steiner 2002: 34) – „saltul îndrăznit" este, în concordanţă cu sensul păstrat de una din variantele poeziei, „salt de gând" (Barbu 1997: 208), un „vis" al divinităţii din adâncul căderii.

Dacă există rezerve faţă de suprapunerea de imagini dintre prea-turburata Domnişoară Hus şi împătimita, dar cerească Sophia, această parte a poemului ar trebui să le spulbere, pentru că, alături de idealul înălţării, mai intens dorit de cel căzut în păcat, introduce viziunea urcuşului spre desăvârşire ca „trecere prin elemente".

Per omni vectus elementa remeavi este o doctrină mai veche, întâlnită în misterele lui Isis şi papirusurile magice din Egipt, dar care a fost fixată printr-un bogat ceremonial de scrierile gnostice. F. Cumont atrage atenţia asupra conservării motivului în apocrifele creştine şi în bizantinism, iar cercetătorii români, asupra filierei bogomilismului sud-dunărean, prin care gnosticismul arhaic şi-a trimis scenariile în credinţele populare ce redau călătoria mortului şi trecerea vămilor văzduhului.

„Continuitatea între scrieri care fac parte din Biblioteca de la Nag Hammadi şi tradiţiile antologate de Olinescu şi Marian în ce priveşte destinul post-mortem al sufletului omenesc este frapantă", scria Silviu Lupaşcu (Lupaşcu 2004: 73).

De la temniţa pământeană ziduri se ridicau până în Ogdoadă, orbita fixă, cea mai înaltă, a opta, deasupra astrelor „rătăcitoare", în număr de şapte. Lumea infracelestă, la gnostici, era populată de arhoni (cuvântul grecesc pentru conducători „mărunţi" (Hoeller 2003: 25), reluat cu acest înţeles de Barbu), vameşi, de fiinţe teriomorfe cu nume bizare pe post de gardieni şi, pe urma misterelor, parole sau

Scanned with OKEN Scanner

cuvinte de trecere (Culianu 2004: 165) erau transmise pentru a-i face îngăduitori pe cântăritorii *bagajului* și pe paznicii porților și punților.

Fantasticul terifiant al acestor viziuni ascundea interogațiile sufletului care trebuia să se despartă de partea sa pieritoare, „despuindu-se de ceea ce produsese armătura sferelor" (Bonnardel 1992: 34) și frica ce însoțește intrarea într-un spațiu sacru. În poem apare însă mult atenuat în virtutea promisiunii euharistice[5], mereu prezentă.

Reducând gestul la simbol și menținând esența ritualică, Barbu a reușit, odată cu selecția atentă a simbolurilor, să substituie neîndurarea și povara printr-un joc indolent de umbre pe un fundal (paravan) de bâlci balcanic: „Te voi duce-așa mereu [...] Pe la praznice, la nunți/ La comèdii, ori prin Hale,/ Unde-încap și mai *mărunți*,/ Unde-ți place Dumitale./ O pica... și vreun ban (paraua de răscumpărare: „că nu vei ieși de acolo până nu vei fi dat cel din urmă bănuț" – Matei, 5, 26),/ Un ardei, un cap de pește (în creștinism, alături de *pâine*, *peștele* e semnul participării mistice)/ – Zer ne-o da câte-un cioban (Sophia era numită în imnurile gnostice „oaia rătăcită", Isus apare, după *Ioan* 10, 11, ca Păstorul cel bun)/ Și-îi trăi... împărățește". Sau „Sună noaptea, fund de tuci./ Tu ajungi, încaleci zidul (sufletul lumii „exilat dincolo de zidurile plenitudinii divine" – Culianu 2004: 124 – face drumul invers),/ Scoți din traistă trei lăptuci/ Pâinea oacheșă ca blidul".

„Lucrurile zămislite", a susținut Plotin, crezând că pot atinge Principiul, nu fac decât să se „agațe" de el. „Suntem cu el și suntem suspendați de el" (după Puech 2007: 105–106) cu „ațe de paiațe", ca în poem.

În schimb, Magna Mater, Pistis Sophia, Domnișoara puteau slobozi spiritele, și pe cele neformate, și pe cele legate ori bântuite (trântiții în cârcei) de patimă, de spiritul contrafăcut încuibat lor de arhonții răzbunători și, în același timp, să se elibereze de demonii interiori[6] („câinii droaie") în virtutea iubirii iubitoare a aproapelui, dumnezeiasca *caritas*. Aceasta este esența Domniței, și nu iubirea degradată a unei *fille de joie*. Ea este cea care primește, precum Magna Mater, în brațele ei sufletul pierdut „ca pe un copil întors dintr-o călătorie îndepărtată" (după Culianu 2004: 242): „N-ai tu paji/ Cu obraji jupuiți:/ Copii primiți?/ Și curteni/ Mărgineni:/ Toți cu ațe/ De paiațe?/ Când te văd, vin pe rând: Uscățivi, tremurând.../ După colț te pândesc/ O! ce mai scai prostesc/ (Scai de drum)/ Numai... vezi... nu știu cum/ Se-aleg ei:/ – Tot din cei/ Legați cu tei/ Tot din cei/ De mi-i trânțește/ În cârcei/ «Doamne ferește!»".

Mitologemul Sophia, nerecunoscut, susține ambiguitatea personajului și a întregului poem.

Alături de iubire, o cale de revenire la întreg este căința. Omul regenerat este „omul căinței" în *Imnurile gnostice*, la fel în *Hus*, ori în reluarea motivului Sophia din ocazionala *Ut algebra poesis*: „Când, deslegată serii, căinței glas să dee [...] o

---

[5] Clement Alexandrinul 1999: 19: „Pentru obținerea mântuirii [...] există cinci sacramente: botezul, răscumpărarea, mirungerea, gnoza, *euharistia*".

[6] *Imnuri*: 35: în Oracolele caldeene, „câinii" reprezintă un termen tehnic pentru o anumită clasă de „daimoni".

defoiată fee". Pentru a-şi răscumpăra păcatul, Sophia rosteşte, conform mărturiilor gnostice studiate de Stephan A. Hoeller, douăsprezece pocăinţe şi invocări magice ale Luminii.

Lamentaţiile şi rugăciunea domnişoarei Hus cer, la fel, pe mirele Hristos prin care Ea să îmbrace Veşmântul luminii: „Şi tu te plângi că Cel-de-sus/ N-are grijă de sărace/ Că ţi-e trupul frânt, răpus:/ Nu e nimeni să-l îmbrace". În poem, iertarea de Sus îi este acordată celei ce a iubit prea mult („Fruntea Cerul ţi-a-închinat"), dar, după ultimul cer (gnosticii îl imaginau ca o sită ce lasă în opacitatea nopţii să se străvadă puncte din lumina adevărată şi ascunsă: „cerul înstelat/ Ca prin sită parcă ninge" e şi imaginea din *Hus*), veşnicia se arată împietrită şi din natura morţii. Ceea ce atrage imaginea Ţiganului Aurar, Soarele negru, Soarele psihopomp cu care ne-a familiarizat versul de bocet din folclor („Soare, soare, mă rog ţie,/ Mie să-mi dai mărturie/ Cum să-i slobod apele,/ Şi să-i dau luminile/ Să-i plătesc şi vămile" – Laurenţiu 1998: 142–143) şi pe care o vom regăsi în *Ritmuri pentru nunţile necesare*: „Trage porţile ce ard/ Că intrăm să ospătăm/ În cămara Soarelui/ Marelui/ Nun şi stea".

Că gnosticismul s-a servit de magie pentru a forţa barierele dintre lumi este explicabil întrucât a absorbit o mare cantitate de credinţe păgâne.

Mircea Eliade, studiind complexul *legării* (vrăjitorie, fir, fus, legătură), a ajuns la concluzia că importanţa pe care a dobândit-o în context magic, metafizic, iniţiatic, religios se datorează încărcăturii lui simbolice: omul recunoştea aici un arhetip al situării sale în lume (Eliade 1994: 147).

Budismul a practicat consecvent smulgerea din iluzia cosmică, māyā.

Gnosticii au numit lumea de jos, lumea sclaviei, din cauza farmecelor pe care, după Plotin, materia le ţese pentru a-l ataşa de ea pe om, încât mântuirea decurgea firesc din „ruperea vrăjilor" (după Puech 2007: 111). Şi din mişcarea *inversă*, către realitate şi fiinţă, echivalentă „dezgolirii totale" sau separării de ceea ce este străin Sinelui divin.

În sfera unei înţelegeri congenere se situează şi Salvatorul salvat din poezie, Domnişoara Hus, când „iubeşte" un „spart descântec din fetie". Toată această ultimă parte a poemului, intitulată *Chemarea mosorului*, e uluitoare prin perfecta simbioză dintre fundalul gnostic, idealul soteriologic de renaştere în lumea spiritului al autorului şi puterea magică a descântecului folcloric.

Magia *Chemării*, ca, în genere, magia, nu poate fi separată de forţa cuvântului; invocaţia, imprecaţia, onomatopeea joacă, aici, rolul „cuvintelor barbare" din mantrele orientale, imaginea este atotputernică şi izbitoare, urmărind o schimbare în starea fiinţei.

Iată un descântec de „întoarcere" din colecţia lui G.Dem. Teodorescu: „I-a ieşit/ Şi s-a ivit/ O femeie destrămată/ Dintr-o casă blestemată/ Cu strecurătoarea/ Şi cu doniţa în mână/ Rea fermecătoare/ Rea deochitoare" (Teodorescu 1982: 441).

Repetiţia şi ritmul circumscriu o obsesie pe direcţia răului.

La Barbu, într-o geneză de proporţii cosmice, se întretaie simbolica morţii (luna, căminul celor duşi, steaua căzătoare, semnul sfârşitului, „vămile pustii" şi pedepsele iadului pentru pierderea în păcat) şi simbolica unei renaşteri, descifrabilă

Scanned with OKEN Scanner

în „să-l întoarcă de-a-ndărate", adică în locul unde a fost înainte; întoarcere condiționată însă de experiența materiei, căderii, morții.

Rodia, smulsă din focul interior și regenerator al pământului, asimilată vulvei, dar și femeii transcendente, când e Fata din Rodie (Lovinescu 1981: 138); lemnul, în greacă denumea materia, *hyle*, însă a devenit „lemn de leac" ca imagine a arborelui vieții și prin cruce; laptele, substanța nemuririi pentru orfici; lingura, prin capacitatea de a conține, sunt toate semnele unei atare interpretări.

„Bu hu hu... la luna șuie/ Să-l aducă pe-o gutuie;/ Ori de-o fi pe-o rodie:/ Buhuhu... la zodie./ Hu... la Leu (*Pistis*: „Nu lăsa această putere cu chip de leu să-nghită puterea mea" – *Pistis Sophia*: 75) și hu la Rac (Soarele negru, cu mersul înapoi, ca racul – Jung 2000: 136)/ Să-l îmbie cu-un arac/ Huhu... Scorpiei surate (Sângele ei e regenerator – vezi Kernbach 1989: 528)/ Să-l întoarcă de-a-ndărate./ Că mi-l prinde de picior/ Câinele rătăcitor... (Diavolul, un familiaris – Jung 2000: 137, 138)// Și-încă-o dată prin mosor;/ Doar i-o da mai mult îndemn/ Coada lingurii de lemn/ (Lemn de leac)/ Doar l-o-întoarce: berbeleac,/ Berbeleac și vălătuc/ Pe ibovnicul uituc!".

Prin invocația, trasă după modele din folclorul magic, pentru a provoca puterile și a aduce în ființă pe „uitucul" ibovnic de Dincolo și ritul de purificare, destinat smulgerii „pâclei" ce acoperă hotarele adevărului, norul-noapte-moarte în facere dureroasă „prin țărână" îl eliberează „de sub nori și câmpuri", se spune într-o variantă, pe acest *Ales*, „văruit în alb de lapte".

Albul în Marea Lucrare alchimică înseamnă învierea (Jutin 1992: 94); cu aceeași speranță pe stelele morților, la orfici, figura inscripția „Iedule căzut în lapte" (băutura nemuririi); între tărâmuri, Calea Lactee era drumul misticilor.

Însă nu din turma sufletelor neliniștite, de moroi sau strigoi, chemarea mosorului sau țesătura farmecelor l-a eliberat pe El. Scriitorul se sprijină pe credințele poporului, le împrumută, pentru că o apariție trasă din neant are nevoie de un alt fel de spațiu decât cel ce susține contururile cotidianului.

Cu ajutorul tradiției, realizează, însă, o nouă *mise en abîme*: acest înstrăinat de lume recuperează natura incoruptibilă, încât putem vedea în el, odată cu gnoza, partea divină din om, spiritul, imaterial, dar real, și, totodată, pe cel care revelează Spiritul Suprem al Tatălui ascuns: Iisus, fiul.

Este concepția lui Origen, care vedea păstrându-se în resurecție substratul material într-o formă glorificată, de corp spiritual, „ca forma lui Iisus".

Este viziunea setiană, conform căreia Hristos „a coborât" în lume întâi „îmbrăcându-și Sora" în Nuntă (*Evanghelii*: 19), dar totodată a „întors" legătura arhonților „pentru mântuirea tuturor sufletelor" (*Pistis Sophia*: 61).

O poezie din ciclul *Joc secund*, *Aura* sau *Epitalam* (cântec de nuntă), îl arată, de asemenea, pe Salvator ca Mire al sufletului pe baza unei dualități, absolvită în transcendență, care e chiar binomul Sophia–Iisus, așa cum apare el și în imnurile gnostice: una și aceeași persoană – sinele inferior și sinele superior, în sfera „Marelui Sine" (*Imnuri*: 114): „Mire, văzut ca femeea,/ Cu părul săpat în volute/ De Mercur cumpănit, nu de Geea,/ Căi lungi, înapoi revolute;/ La conul acesta de

Scanned with OKEN Scanner

seară,/ Când sufletul meu a căzut/ Şi cald, aplecatul tău scut/ Îl supse, ca pata de ceară,// Crescut, între mâini ca de apă,/ Ce lucru al tainei cercai?/ Sub verdele lumilor plai/ Arai o lumină mioapă".

Identificarea aceloraşi imagini-mitologeme în *Hus* şi în *Aura* este de ordinul evidenței: ceasul de ceară al absolvirii de păcat se desfăşoară sub patronajul corbului, un chip al lui Mercur, aşa cum în inițierea mitraică *Korax* (corbul) corespundea planetei Mercur şi Mercurului, Mirele salvator (vezi Culianu 2004: 109).

Țintirea esențelor conduce gândirea spre un tărâm al fantomelor. „Laşi orice limită spre a deveni ființa universală. Mulțumită acestui abandon ființa universală e prezentă", observa Plotin (*Enneade*, V, 5, 12, după Puech 2007: 110); sămânța pusă de Logos în sufletul ales „e o izvorâre de îngeresc", pretindea Valentin; Platon însuşi închipuia Universalele ca particulare fantomatice (Robinson, Groves 2001: 79).

Ceea ce nu se poate înțelege se exprimă în forma paradoxului impenetrabil, în fantastic şi în mit.

E şi cazul poemului până la urmă „fără obiect", cum dorea Ion Barbu, chiar dacă desfăşurarea ca de cântec bătrânesc înseamnă personaje, acțiuni şi cadre. Pentru că, într-o structură baladescă, el a reuşit să prindă mişcările unui suflet pentru care mântuirea era o trăire otrăvitoare, violentă, iar suprema ei asumare îl conducea la un punct de referință din afara realului.

Astfel, translări fantastice şi simbolice in-formează fațada de lume balcanică până într-atât încât, cu cuvintele lui Goethe referitoare la o operație alchimică, culoarea se arată o „vopsea înscrisă în substanța din care e constituită materia" (după Sédillot 2009: 160). Este aceasta reuşita unuia dintre cele mai fascinante poeme din literatura noastră.

Vocea „neobişnuitei" populații gnostice se face auzită în poem, dar suprapunerea Sophia-Hus e până la urmă un mod hermetic de a da o metaforă lărgită a lumii şi omenescului prin implicarea Naturii şi inferiorului în Superior şi transcendent, temă odată cu care „balcanismul" se arată ca spațiu al unei provocări spirituale.

Şi nici puterea magic-transformatoare a poeziei nu a fost lăsată pe ultimul loc, ea fiind calea prin care mitul şi sacrul devin spațiul deschis „locuirii în chip poetic" a omului.

BIBLIOGRAFIE

Barbu 1968 = Ion Barbu, *Pagini de proză*, ediție îngrijită şi prefață de Dinu Pillat, Bucureşti, Editura pentru Literatură.

Barbu 1970 = Ion Barbu, *Poezii*, ediție îngrijită de Romulus Vulpescu, Bucureşti, Editura Albatros.

Barbu 1997 = Ion Barbu, *Opere*, I, ediție îngrijită şi prefață de Mircea Coloşenco, Cluj-Napoca, Editura Echinocțiu.

Bonnardel 1992 = Françoise Bonnardel, *Hermetismul*, traducere de Beatrice Stanciu, Timişoara, Editura de Vest.

Burkitt 2008 = Francis C. Burkitt, *Biserica şi gnoza*, ediție îngrijită şi traducere de Alexandru Anghel, Bucureşti, Editura Herald.

Scanned with OKEN Scanner

Cifor 2000 = Lucia Cifor, *Poezie și gnoză*, Timișoara, Editura Augusta.
Clement Alexandrinul 1999 = Clement Alexandrinul, *Gnoza și gnosticii*, traducere și prefață de Lucian Grozea, București, Editura Paideia.
Corespondență = *Ion Barbu în corespondență*, ediție îngrijită Gerda Barbilian și Nicolae Scurtu, București, Editura Minerva, 1982.
Culianu 1998 = Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*, traducere de Corina Popescu, București, Editura Nemira.
Culianu 2004 = Ioan Petru Culianu, *Experiențe ale extazului*, ediția a 2-a, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Eduard Iricinschi, Iași, Editura Polirom.
DB = *Dicționar biblic*, Oradea, Editura Cartea Creștină, 1995.
DCE = *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, sous la direction de Jean Servier, Paris, PUF, 1998.
Eliade 1993 = Mircea Eliade, *Arta de a muri*, ediție îngrijită de Magda Ursache și Petru Ursache, prefață de Petru Ursache, Iași, Editura Moldova.
Eliade 1994 = Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, traducere de Alexandra Beldescu, prefață de Georges Dumézil, București, Editura Humanitas.
Evanghelii = *Evanghelii gnostice*, traducere și studiu introductiv de Anton Toth, București, Editura Herald, 2007.
Grozea 2001 = Lucian Grozea, *Gnoza. Jocurile ființei în gnoza valentiniană orientală*, București, Editura Paideia.
Hadot 1998 = Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, traducere de Laurențiu Zoicaș, prefață de Cristian Bădiliță, Iași, Editura Polirom.
Hoeller 2003 = Stephan A. Hoeller, *Gnosticismul*, traducere de Daniela și Agop Bezerian, București, Editura Saeculum.
Imnuri = *Imnuri gnostice*, traducere și prefață de Simion Voicu, comentarii și note de G.R.S. Mead, București, Editura Herald, 2010.
Jung 1993 = C.G. Jung, *Metamorphoses de l'âme et ses symboles*, préface et traduction d'Yves Le Lay, Paris, Georg Editeur.
Jung 1996 = C.G. Jung, *Psihologie și alchimie*, II, traducere de Maria Magdalena Angelescu, București, Editura Teora.
Jung 2000 = C.G. Jung, *Opere complete*, 14/I, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, București, Editura Teora.
Jutin 1992 = Serge Jutin, *Alchimia*, traducere de Mihaela Pasat, Timișoara, Editura de Vest.
Kerényi 1994 = K. Kerényi, *Fecioara divină*, în C.G. Jung, K. Kerényi, *Copilul divin. Fecioara divină (Introducere în esența mitologiei)*, traducere de Daniela Lițoiu și Constantin Jinga, prefață de Adriana Babeți, Timișoara, Editura Amarcord.
Kernbach 1989 = Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, prefață de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
Laurențiu 1998 = Florica Elena Laurențiu, *O carte a morților la români*, Iași, Editura Timpul.
Lovinescu 1981 = Vasile Lovinescu, *Al patrulea hagialâk*, București, Editura Cartea Românească.
Lupașcu 2004 = Silviu Lupașcu, *Cercul apropierii, cercul îndepărtării*, Pitești, Editura Paralela 45.
Nietzsche f.a. = Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, traducere de George Emil Botez, București, Editura Antet, f.a. [1997].
Noyce 2010 = John Noyce, *Divinul feminin. Viziuni și profeții în tradiția sapiențială*, traducere de Monica Medeleanu, București, Editura Herald.
Petrescu 1993 = Ioana Em. Petrescu, *Ion Barbu și poetica post-modernismului*, București, Editura Cartea Românească.
Philon din Alexandria 2002 = Philon din Alexandria, *Comentariu alegoric al Legilor Sfinte după Lucrarea de șase zile*, traducere și introducere de Zenaida Anamaria Luca, București, Editura Paideia.
Pistis Sophia = *Pistis Sophia* (Cărțile I–II), ediție îngrijită și traducere de Alexandru Anghel, București, Editura Herald, 2007.
Puech 2007 = Henri-Charles Puech, *Despre gnoză și gnosticism*, traducere de Cornelia Dumitriu, București, Editura Herald.

Scanned with OKEN Scanner

Rahn 2010 = Otto Rahn, *Cruciada împotriva Sfântului Graal*, traducere de Marius Chitoşcă, Bucureşti, Editura Curtea Veche.
Robinson, Groves 2001 = Dave Robinson şi Judy Groves, *Platon*, traducere de Raluca Maria Schidu, Bucureşti, Editura Curtea Veche.
Sédillot 2009 = Carole Sédillot, *Secretele alchimiei*, traducere de Catrinel Auneanu, Piteşti, Editura Paralela 45.
Sorel 1998 = Reynald Sorel, *Orfeu şi orfismul*, traducere de Florica Bechet, Bucureşti, Editura Teora.
Steiner 2002 = Rudolf Steiner, *Orientul în lumina Occidentului*, traducere de Nicolae Ioan Crăciun, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic.
Teodorescu 1982 = G.Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, ediţie critică de George Antofi, prefaţă de Ovidiu Papadima, Bucureşti, Editura Minerva.

PRESENCE AND FORGETFULNESS. "WORDS OF PASSAGE" FOR *MISS HUS*

ABSTRACT

The paper is a hermeneutical approach dedicated to *Miss Huss*, one of the most important poems of the Balkans' lyrical cycle in the volume *Secondary Game* by Ion Barbu. This lyrical cycle is characterized by the search of an identity hermetically implied in the *physis* of the world, of the human world. Our interpretation follows the mythical-symbolical path offered by the gnosis: the dream of recovering "the soul of these spaces" together with the essential Gnosticism archetype – Sophia, the spiritual entity whose presence, from the beginning of the Gnosticism, preserved her influences in the Oriental tradition of Wisdom. Sophia keeps her negative self under the sign of an indestructible faith in the truth of the conversion or in the return (*metanoia*) to God. She is also the living symbol of overcoming the human limits, in a passage through a restoration (of what she had lost, altered) in the sacred realm.

The correspondences of the images with the scenario let to be "read" between the secret framework – the Gnostics' Sophia – and the "double" (on the passions' path) of the author, miss Huss, is like weaved in a network derived from the poetical ambiguity spirit. All those are transformed, led by the steps of a destiny transmutation, the one we perceive in some details of the symbolic "scenario" (despite its "narrative" appearances), which is structuring the poem starting with the dreamtime of a 'liberating fantasy' in the beginning of the poem and finishing with the "return" (magical restoration) to the Being (incorruptible nature and fantastical in her own nature) of the "amnesiac lover" as a ghost apparition.

Ion Barbu created a fascinating world in its perfect symbiosis, a world in which participated, mutually enriching, the Gnostic origins background, the soteriological hope for a renaissance ("mystical birth") in the spiritual values world by the lyric and the magic force of folklore incantation (destined to remove malign spells) – three dimensions of an unique and representative semantic synthesis.

Key-words: *Ion Barbu, hermetic poetry, Gnosticism, magic, sacred rebirth.*

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

CÂTEVA REPERE ÎN CONFIGURAREA ACTUALĂ A CONCEPTULUI DE *COMIC*. DE LA TEORII ANTICE PÂNĂ LA HENRI BERGSON

SEBASTIAN DRĂGULĂNESCU*

„Spun că felul nostru de a vorbi şi de a gândi, care identifică unul şi multiplul, se regăseşte pretutindeni, în tot ceea ce se spune şi s-a spus dintotdeauna, acum şi de demult. Şi nu se poate crede că acest fel îşi va conteni cândva prezenţa, nici că el ar fi apărut acum, că el este aşa cum este, pe cât îmi pare, o afecţiune fără moarte şi fără bătrâneţe. Iar de fiecare dată când vreun tânăr gustă pentru întâia oară din felul acesta, bucurându-se de parcă ar fi găsit o comoară de înţelepciune, intră în delir de plăcere şi, bucuros, scoate din matcă orice argument, ba înfăşurând şi confundând totul în unu, ba iarăşi desfăcând şi îmbucătăţind totul. El cel dintâi, mai mult decât pe oricine altul se pune în încurcătură, apoi îl pune în încurcătură mereu pe cel din preajmă..." (*Philebos*, 15e–16a) (Platon 2004: 193), astfel vorbeşte Socrate interlocutorilor în dialogul platonician şi, fără doar şi poate, ni se adresează direct nouă, indicându-ne cea mai primejdioasă capcană a problemei ridicate de orice încercare de a defini un concept important, aflat în conexiune cu altele de acelaşi rang şi, inevitabil, inserat în sistemul marilor concepte (adevăr, bine, frumos, divin) care privesc omul. Şi privind omul, esenţa conceptului se „diluează" în concepte subordonate, în diversitatea, în multiplicitatea fenomenului, până la confuzie, amalgamare şi nerecunoaştere. Acest clivaj, această noncorespondenţă între gândire (concepte) şi realitate (fenomene) se datorează, spune Socrate din capul locului, „felului nostru de a gândi şi de a vorbi". Nimic nu poate fi identificat ca esenţă ultimă, limbajul şi gândirea, atât de cuprinzătoare în funcţia lor *simbolică*, nu vor putea depăşi niciodată propria natură, cu grad diferit de aderenţă la lucruri, de la denotativ la metaforă şi mit; „felul de a vorbi şi de a gândi" al omului nu este făcut pentru chestiuni metafizice, lucru subliniat răspicat de Kant şi, cum se ştie, împărtăşit de Eminescu. Orice gândire, aşadar, nu-şi *poate propune* a vorbi *de-a dreptul* (Eminescu 1993: 20–21) despre esenţa vreunui concept, ţinta gândirii rămânând a simboliza, a trimite, a situa, a relaţiona, a distinge, a pune

* Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide", Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 95–125

limite (conceptuale), a trasa o hartă metaforică a noţiunilor, în interiorul căreia gândirea va putea să indice sensul, aşa cum tăbliţa indicatoare arată direcţia în care ceva se află, fără a fi vreodată expresia sa nemijlocită, totuşi unica modalitate de a capta acel ceva în interiorul gândirii noastre.

Impresia pe care ne-o lasă adesea *Dialogurile* lui Platon este aceea că Socrate îşi „hărţuieşte" interlocutorii, care, invitaţi să polemizeze, se rătăcesc în hăţişurile iscate de propriile opinii; rezistenţa lor polemică se transformă repede într-un efort vizibil de a scăpa teferi din capcanele propriei gândiri, ale „uşurătăţii" felului lor de a vorbi şi de a gândi, de la care, desigur, Socrate se va strădui mereu să-i abată. În adevăr, ceea ce este aici „hărţuit", forţat, încolţit şi, în cele din urmă, salvat, este gândirea cu limitele şi obişnuinţele ei. Pentru a elibera gândirea din impasul la care tocmai a obligat-o, Socrate are nevoie de o *revelaţie*, pe care „cei vechi, fiind mai vrednici şi fiind mai aproape de zei decât noi", i-au transmis-o: „anume că *cele considerate a exista de-a pururea constau din unu şi din multiplicitate şi că ele posedă limita şi nelimitatul crescute prin fire laolaltă în ele* [subl.n.]. Astfel fiind rostuite aceste entităţi, trebuie deci ca noi să stabilim şi să căutăm de fiecare dată o idee în legătură cu orice – căci o vom afla acolo şezând; iar dacă o înţelegem, să căutăm dacă în urma acestei unice idei nu mai sunt cumva două sau, dacă este cazul – trei ori alt număr şi la fel să procedăm cu fiecare unu dintre acestea, până ce unul de la început ar fi văzut nu doar ca unu, ca multiplicitate şi ca nelimitat, ci şi ca o mulţime determinată numeric. Iar ideea nelimitatului nu trebuie raportată la multitudine, până ce nu s-ar vedea întreg numărul acestei multitudini situat între nelimitat şi unu. De abia atunci, după ce fiecare unu a fost aşezat astfel în raport cu nelimitatul, putem să-i dăm pace" (Platon 2004: 194). Despre ce discută Socrate cu Philebos şi Protarchos, în dialogul citat aici? Dacă o viaţă de desfătare sau, dimpotrivă, una de cugetare, este demnă de a fi râvnită de oricine, ca fiind cea mai fericită. Dar cum se ajunge la impasul pomenit şi la necesitatea revelaţiei invocate de Socrate şi care – sub aparenţă paralogică – nu este decât un fals paradox, explicitat apoi de Platon prin rigoarea metodei?

În preludiul disputei, Socrate adoptă un punct de vedere unificator şi care este tocmai acela agreat de potrivnicul său polemic: „Trebuie să încercăm, pornind chiar de la zeiţa însăşi, despre care Philebos spune că e numită Afrodita, dar al cărei nume cel mai adevărat este Plăcerea" (Platon 2004: 188). Acest *unu* divin al Plăcerii se destramă apoi rapid, ca o urzeală putredă, într-o multitudine de plăceri diferite, asemănătoare şi neasemănătoare, din care unele cu totul opuse, ca fiind unele un bine, altele un rău evident, încât sofismul că, fiind toate plăceri, adică unul şi acelaşi lucru, nu răspunde câtuşi de puţin la întrebarea iniţială – care dintre ele e demnă de râvnit: cugetarea sau plăcerea? „Or – avansează Socrate o primă disociere –, noi afirmăm că fiecare dintre ele este un unu" (Platon 2004: 198). Aşadar, întâietatea uneia sau alteia nu poate fi decisă decât prin raportare la un concept de rang superior, anume binele. Înaintând sinuos, Socrate şi Protarchos stabilesc în cele din urmă că, având în faţă idealul de armonie, plăcerea apare când aceasta este restaurată, sau când sufletul aşteaptă, plin de speranţă, această

Scanned with OKEN Scanner

restaurare promisă, în timp ce viaţa „dintre toate, cea mai divină" ar fi a cugetării din care durerea şi plăcerea sunt absente (Platon 2004: 218–219). Astfel, în mod inevitabil, conceptului iniţial al Plăcerii i se opune durerea, prin raportare la bine şi apoi, prin integrarea în conceptul de armonie, care, la rândul lui, este legat de acela de „reamintire" şi de dubla realitate a durerii şi plăcerii, ca aparţinând corpului şi sufletului, unificate în senzaţie. Pentru că plăcerile sunt resimţite de cei buni şi de cei răi, ele sunt, la rândul lor, adevărate şi false (Platon 2004: 232).

Depăşind oarecum disputa iniţială şi adâncind analiza plăcerii, înţeleasă, aceasta din urmă, ca o expresie a dinamicii interioare a armoniei, Socrate observă: „Atunci când se produce o golire, sufletul doreşte umplerea şi, sperând-o, el se bucură, deşi omul, golit fiind, suferă. N-am afirmat atunci, dar spunem acum că, fiind sufletul în dispută cu trupul în toate aceste nesfârşite situaţii, se produce un singur amestec de suferinţă şi plăcere" (Platon 2004: 234). Ajuns cu dialogul în acest punct, Socrate postulează existenţa unui amestec de suferinţă şi plăcere aparţinând sufletului însuşi; „Oare nu socoteşti mânia, frica, dorul, jalea, iubirea, gelozia, invidia şi toate câte sunt asemenea ca fiind anumite suferinţe ale sufletului însuşi? [...] Dar oare nu le vom afla pe ele pline şi de nesfârşite plăceri? Dar să ne amintim şi de plăcerile pe care le aflăm în bocete şi jelanii, care sunt amestecate cu suferinţa" (Platon 2004: 311).

În cele ce urmează, chestiunea este urmărită pe terenul esteticului, în dimensiunea pragmatică: „Ai putea, de asemenea, privi şi plăcerile date de tragedie, când oamenii plâng şi se bucură – îţi aminteşti? [...] Cât despre dispoziţia sufletului nostru în cazul spectacolului comic, ştii că şi aici există un amestec de suferinţă şi plăcere.

Protarchos: Nu prea înţeleg" (Platon 2004: 243–244).

Că Protarchos „nu prea înţelege" tocmai acest punct obscur din reţeaua raţionamentelor este în sine semnificativ, aceasta făcând parte din atenta regizare a dialogului platonic. Protarchos nu este un sofist veritabil, ci mai degrabă un amator, el reprezintă înţelegerea „de obşte", nu spiritul de fineţe. Dacă în cazul tragediei, al cărei *katharsis* era evident, el înţelege lesne că „oamenii plâng şi se bucură", nu la fel stau lucrurile în cazul comediei, căreia el îi sesizează numai dominanta, plăcerea comică, explozivă şi efemeră, lipsită de rezonanţa adâncă şi îndelungată a tragicului. Or, este îndeobşte admis acest caracter fulgurant al comicului, care se naşte şi dispare în aceeaşi clipă, bazat pe echilibrul obscur al impresiilor contrarii. E demn de reţinut că Socrate pare să deplaseze „indistinct" discuţia, din sfera largă a vieţii către fenomenul artei, subliniind astfel o contiguitate a fenomenelor interogate, în viaţă şi în artă. Mânia, frica, dorul, jalea, iubirea, gelozia, invidia, în viaţa de toate zilele sunt percepute ca afecte amestecate, suferinţe (pasiuni) pline de nesfârşite plăceri, cuvântul *pasiune* (pathos) desemnând şi etimologic „ceea ce mişcă sufletele", înţeles încă transparent în cuvântul *patimă*. Platon citează un vers din Homer (*Iliada*, XXVIII, 108–109), despre pasiune „ce-l face şi pe cel foarte cumpătat să se mânie, pasiune ce-i mult mai dulce ca mierea ce picură" (Platon 2004: 243). În fapt, pasiunea se transformă în *patimă* (mânia), atât de frecvent în cazul geloziei. Exemplele următoare, „bocete şi jelanii", intermediază

Scanned with OKEN Scanner

sfera vieții și cea a artei, aceste bocete și jelanii, parte a ritului de înmormântare, aparținând interferenței speciale a tradiției și a sacrului, ele aparținând pe jumătate artei, întrucât erau apanajul „bocitoarelor" de profesie, și, exagerând, funcția lor katharctică era o formă de terapie în contextul spectacolului tragic al morții, altfel spus, o formă de katharsis în tragedia vieții curente, confruntate cu succedaneul morții. Pentru cei în viață, moartea nici nu poate fi altceva, decât un spectacol tragic (Platon 2004: 113).

Exemplele imediat următoare, unde Socrate își ilustrează ideea, sunt, evident, cel al tragediei și, prin opoziție, al spectacolului comic, prin care demersul analitic se instalează în sfera artisticului, dar aceasta „ca și cum" ar fi vorba despre sfera vieții și a omului în general, lucru subliniat, la un moment dat – al „concluziilor parțiale" –, de Socrate: „Raționamentul ne indică, prin urmare, că noi amestecăm suferințele cu plăcerile în bocete, în tragedii și comedii și nu doar în cele de pe scenă, dar și în întreaga tragedie și comedie a vieții, cât și în nenumărate alte ocazii" (Platon 2004: 247).

Aceste concluzii socratice, de mare generalitate, privesc cele trei registre ale trăirii avute în vedere, respectiv viața de toate zilele, existența ritualică și arta sau, schematizând, viața, sacrul și arta, într-o viziune integrală: avându-și originea în sacru, arta salvează, în alt fel decât acesta, armonia omului, mereu periclitată în „întreaga tragedie și comedie a vieții". Suferința și plăcerea sunt polii dinamici, în amestec și în dispută, ai existenței umane râvnind armonia pierdută, sub imperiul reamintirii, concept-cheie al sistemului de gândire platonic, reamintirea fiind cea care face posibilă tensiunea existențială a omului către lumea Ideilor, a cărei umbră imperfectă, palidă, este lumea cea de obște, în care trăiește, animat și totodată torturat de „dorul supracelest".

Trebuie spus că, în întregul lui, dialogul *Philebos*, extrem de arborescent și sinuos, înțesat cu îndelungi divagări de la cursul ideii inițiale, este, în fapt, un mic tratat de etică, schițând o scară valorică a vieților (căilor) demne de urmat, o axiologie și o filosofie practică totodată. Abia trei pagini ale acestui parcurs complicat interesează teza de față, referitoare la trăirea îngemănată din suferință și plăcere, situate însă, cum era și firesc, în miezul întregii discuții și în atingere cu marile probleme filosofice, ca viața divină, sensul devenirii, raportul între devenire și ființă etc.

În felul său aparent întortocheat, în fond, atoateclarificator, Socrate, pornind de la caracterul mixt al *invidiei*, care este o „suferință a sufletului", în care omul invidios se poate bucura de necazurile celor din jur, ajunge să vorbească, iată, despre *natura ridicolului*: „În principal, este un defect ce-și ia numele de la o dispoziție anume. Iar defectului, în întregul său, îi este proprie o atitudine contrară preceptului delfic. [...] Or, contrariul acestuia este, în chip hotărât, a nu te cunoaște cu nici un chip pe tine însuți" (Platon 2004: 244).

Altfel spus, ridicolul nu este doar defectul în sine, ci „în principal"; urmează că defectul devine ridicol prin faptul că se ignoră pe sine, așadar este ridicol clivajul între acest defect și ceea ce posesorul său crede, în mod fals, despre sine.

Scanned with OKEN Scanner

Iar Socrate nu pregetă în a diviza problema acestei necunoaşteri de sine în trei mari aspecte, schiţând astfel, în fond, trei tipologii de ridicol:

„Mai întâi omul poate suferi această necunoaştere de sine în raport cu banii, închipuindu-se a fi mai bogat decât îi sunt mijloacele" (Platon 2004: 245). Oricât de simplist-prozaică ar apărea situaţia, ea se referă la „a avea", esenţială în limbajul behaviorismului şi în situarea socială a individului; acestei tipologii îi corespunde, cu strălucire, după două milenii şi jumătate, Lefter Popescu, din *Două loturi* a lui I.L. Caragiale, „tragi-comedie" cu un caracter narativ, abstracţie făcând de finalul melancolic, de dramă burgheză, eroul sfârşind, cum se ştie, în nebunie obsesională.

O a doua categorie/tipologie ridicolă se referă la „a fi", în ce priveşte corpul: „Dar încă şi mai mulţi sunt cei care se închipuie pe sine mai puternici şi mai frumoşi şi care, în tot ceea ce priveşte corpul, se văd mai grozavi decât sunt în realitate" (Platon 2004: 245). La această categorie participă însuşi Don Quijote (chiar dacă infinit mai complex structurat), care, fără aspectul fizic precar, extins asupra armelor, calului şi întregii recuzite, nu ar mai fi el însuşi, devenind înfricoşător.

În fine, cea de a treia categorie, „care se înşeală în legătură cu sufletul, de vreme ce ei se închipuie a fi mai presus decât e cazul prin vreo virtute a acestuia". Socrate face aici observaţia că această a treia categorie este şi cea mai numeroasă, de vreme ce „tocmai mulţimea are pretenţii mari, crezând a deţine, dintre virtuţi, înţelepciune, ajungând să fie plină de vrajbă şi de o falsă şi părelnică înţelepciune" (Platon 2004: 247). Ca o condiţie necesară ridicolului, Socrate precizează asocierea ignoranţei cu slăbiciunea, puterea făcând ignoranţa urâtă şi de temut – şi aici Platon se va fi gândit, desigur, la tirania rea şi la mulţimile fanatizate. Revenind la chestiunea obscură a invidiei, se conchide că „raţionamentul cere ca noi, când râdem de prietenii ridicoli, să amestecăm plăcerea cu invidia. Căci s-a admis de demult că invidia este o suferinţă a sufletului şi că râsul este o plăcere. Or, se vede că ambele există simultan în asemenea situaţii" (Platon 2004: 247). Râsul, plăcerea comică, survine deci ca o restaurare a adevărului, prin revelarea caducităţii acelor bogăţii, puteri, frumuseţi, ştiinţe – toate părelnice, dar crezându-se adevărate – exercitându-se iluzoriu, prin puterea ignoranţei, şi, efemer, percepute ca fiind reale, capabile deci a stârni invidia. Personajul ridicol are în natura sa ceva care irită, supără, agasează şi devine cu adevărat ridicol când păţeşte ceva (provocat de natura sa ridicolă), şi acest ceva (neplăcut) ne bucură şi ne izbăveşte bunul nostru simţ (al adevărului) jignit: să păcăleşti pe farsorul încrezut, să dai de gol pe impostorul încununat de succese (mai subite şi mai strălucitoare decât ale tale) – asta „te unge la suflet", stare de jubilaţie nu cu totul străină de satisfacţia răzbunării.

Dar cel mai bine este rezumată întreaga discuţie (despre amestecul plăcerii cu durerea) prin vorbele lui Socrate: „Din ce pricină crezi că eu ţi-am arătat amestecul existent în comedie? Oare nu ca să te conving că este uşor de arătat şi amestecul prezent în spaime, iubire şi celelalte? Or, cercetându-le singur pe acestea, lasă-mă să plec, acceptând că nu este cazul să mai lungesc vorba cu analiza restului, ci reţine-le pur şi simplu pe acestea: *sufletul în absenţa trupului, trupul în absenţa*

Scanned with OKEN Scanner

sufletului şi ambele laolaltă sunt în mijlocul pasiunilor, pline de o plăcere amestecată cu durere [subl.n.]. Aşadar, spune: îmi dai drumul sau mă ţii până la miezul nopţii?..." (*Philebos*, 50d) (Platon 2004: 248). Fraza pe care am subliniat-o nu face decât să exprime eliptic, sibilinic am spune, trei „moduri" ale inadecvării, caracterizând obiectul comic, în speţă personajul ridicol, scindat între calitatea reală şi cea, pentru sine, dezirabilă.

Concluzii preliminare la demersul lui Platon despre ridicol, în *Philebos*

Metoda prin care este abordată analitica plăcerii este una tipic socratică, aproape stereotipă în *Dialogurile* platonice, anume se postulează existenţa *Unu*-lui, a Plăcerii, identificate cu Afrodita. Aşezarea aceasta sub tutela unei zeităţi este „manieristă", indicând un simplu truc regizoral (pentru a nu mai vorbi de faptul că, în *Banchetul*, mult anterior, se diviza principiul în Afrodita Urania şi Afrodita Pandemos, corespunzător dublei naturi a lui Eros), şi alegerea unui punct de plecare eronat, menit a discredita toată seria opiniilor false – astfel încât, interogarea multiplicităţii face ca acel Unu să se pulverizeze în plăceri diferite, bune şi rele, adevărate şi false, amestecate (impure) şi, în fine, neamestecate, pure („de amestecul durerii"), acestora din urmă abia cedându-li-se un loc al cincilea, în ierarhia căilor demne de urmat (*Philebos*, 22d–23a). „Mâhnită" de nemiloasele argumente, plăcerea bate în retragere. Elogiul „plăcerilor pure" (naturale, artistice, sau legate de intelect, de arte, de cugetare, de viaţa divină), mereu îndreptăţite de raţionamente, este, în final, contrabalansat de evidenţa care se impune tot mai puternic, şi anume că genul pur, neasociat, este imposibil în viaţă, existenţa omului, prin toate determinările ei, cerând cu necesitate cel puţin deschiderea către cunoaşterea „vieţii amestecate". Iată elogiul acesteia: „Rugându-ne zeilor, Protarchos, să facem aşadar amestecuri, fie că Dionysos, fie că Hefaistos, fie că oricare alt zeu are parte de cinstea de a săvârşi amestecuri. [...] Iar dacă nouă, paharnicilor – continuă Socrate – ne stau înainte izvoare, s-ar putea asemui cu un izvor de miere cel al plăcerii, iar cel al cugetării, ce nu îmbată şi nu conţine vin, cu o apă aspră şi sănătoasă..." (*Philebos*, 61c) (Platon 2004: 264). Faptul că Dionysos şi Hefaistos sunt alăturaţi aici este semnificativ: fenomenul artei include impulsurile obscure, „iraţionalul", corporalitatea, misterul materiei în dialog cu plăsmuitorul. Acest al doilea „elogiu" vine să unifice palierele existenţiale considerate mai înainte – al vieţii de obşte, în bocete şi jelanii, respectiv în tragedie şi comedie.

În *Philebos*, Platon nu are în vedere construcţia unei teorii a comicului, dar livrează una, în secundar, analizând amestecul de suferinţă şi plăcere în comedie, sugerând abia unul analog în tragedie, motiv pentru care, spre deosebire de Aristotel, nu porneşte de la definirea comediei, deci *nu* de la obiectul comic, ci „subiectivizează" teoria, investigând afectele produse de comedie şi tragedie. Astfel, definirea *ridicolului* vine în urma analiticii plăcerii, odată stabilit că *râsul* este o plăcere, şi în cazul comediei, plăcere comică.

La fel ca Aristotel, ridicolul este un *defect*, care se ignoră, crezându-se virtute, şi această urâţenie (Platon nu o numeşte astfel) este ridicolă numai prin

Scanned with OKEN Scanner

„dispoziția prostească" a necunoașterii de sine (atribuită de Aristotel unor „oameni necioplițI") și a supraevaluării de sine, un fel de înfumurare, fanfaronadă în sensul cel mai larg, încât ridicolul desemnează, în fapt, o categorie morală negativă, omul are *caracter ridicol*, fără el nu există o „situație ridicolă".

Râsul, ca expresie a plăcerii comice, este rezultatul a două subiectivități, a ridicolului care se ignoră și se vede „superior", și a subiectivității „malițioase" (în fapt, obiective) a celui care percepe ridicolul.

Fără a fi numit ca atare, ridicolul este comic printr-un contrast, și anume între ceea ce este obiectul ridicol și ceea ce el crede (pretinde) a fi; mecanismul nu este sensibil diferit de viziunea modernă: obiectul ridicol se comportă după exigențele unui concept pe care ni-l evocă: virtuos, mare, înțelept..., concept în care obiectul ridicol crede. Deși se comportă „mimetic", reușind să aducă în reprezentarea noastră acest concept general, intuiția ne spune că obiectul ridicol nu este nicidecum virtuos, mare, înțelept... Râsul survine din sesizarea bruscă (proprie intuiției) a acestui decalaj net (care nu exclude definitiv o minoră, slabă suprapunere) între reprezentarea conceptului insinuat și, respectiv, reprezentarea noastră intuitivă: adică, în linii generale, mecanismul descris de Schopenhauer, care atribuie însă ridicolului o sferă cu mult mai largă de manifestări. Ceea ce interesează însă, în primul rând, în *Philebos*, este plasarea ridicolului la întâlnirea între conceptul „insinuat" de obiectul ridicol și intuiția receptorului. Originea acestui comic este deci, la Platon, subiectivă, în măsura în care abia receptarea – și privirea critică – îi dau naștere. Când comediograful își construiește personajul, el anticipă mecanismul receptării prin construcția lucidă. Presupunând râsul autorului de comedii, amuzat de personajele lui, odată descoperite, această simetrie nu schimbă cu nimic lucrurile: conceptul /vs/ intuiția sunt deja proiecții, al căror raport este același *contrast* (numit, de către moderni, *descendent*), întrucât tensiunea între termeni se dizolvă progresiv. Construcția lucidă nu modifică raportul „intern" al ridicolului.

Omul ridicol din *Philebos* se înșela în privința banilor, a trupului și a sufletului. S-ar putea obiecta că prima situație scapă formulării sibilinice a lui Socrate; dar ce altceva sunt banii, dacă nu expresia convențională a puterii trupului și sufletului, prelungire și instrument civilizat al acestora în dominarea realității? Finalmente, ridicolul este efectul „sabotării", al trădării din interior; divergențele dintre trup și suflet, dezacordul, disputa lor se află în miezul comicului, atunci când inadecvarea și dizarmonia trup-suflet nu lezează major existența obiectului comic și pe cei din jur, implicați în vreun fel. Trupul „imoral", izvor perpetuu de dorințe nefilosofice și de impulsuri non-raționale, motor concret al existenței banale, și totodată lest împovărător de nevoi, elan și greutate, frumusețe și mizerie, trupul ca imagine a perfectei armonii, din Antichitatea clasică, a putut deveni, de-a lungul Evului Mediu, sub influența filosofiei creștine, un dușman intim al omului, acesta, la rândul său, „un suflet cărând un leș în spinare" (Solger) (Popa 1975: 193). Cu această imagine rezonează și demersul socratic al lui Platon, din *Philebos*, când vorbește de bocete și jelanii, *trupul* fiind, în cele din urmă, singurul „martor", impenetrabil, al misterului ultim, al „dispariției" sufletului. Conflictul sufletului și

Scanned with OKEN Scanner

al trupului, disonanţă în consonanţă – o idee heracliteană –, va rămâne în centrul artei, filosofiei, teosofiei, diferit modulată între întoarcerea recuperatoare a Renaşterii şi radicalismele exclusiviste, „totalitare", de la epicureism la raţionalism. Profund uman, esenţialmente grav, acest conflict constitutiv era firesc să se aşeze în „inima" comediei şi a tragediei, în viaţa de toate zilele şi în reprezentarea ei.

Câteva precizări ale lui Aristotel în *Poetica*

Comic este un cuvânt cu un înţeles – aparent – atât de limpede că lasă impresia unui lucru aflat „la îndemână" a spune dintr-o suflare totul despre el. Pare o bagatelă, un fleac, un „ridiculus mus", dar operă a muntelui în durerile facerii. Dacă stărui, îţi revine partea muntelui: există atâtea lucruri imprecise despre comic, încât noţiunea ameninţă să prolifereze sub-regnuri indisciplinate de alte noţiuni, îndepărtându-se vertiginos şi în direcţii diferite faţă de centrul genetic. Pentru Aristotel însuşi, obârşia cuvântului nu era de tot clară: originea este *kómos*-ul, procesiunea ritualică dionisiacă, ori este hălăduirea actorilor prin *komai*, satele şi coclaurii din afara cetăţilor, cum susţineau megarienii? Comedia are o extracţie divină, ori una „curat" plebeiană, ocupându-se ea, la acea vreme, de faptele oamenilor neciopliţi? Caracterul „impur" al comicului, recunoscut cvasiunanim, îndreptăţeşte la a considera adevărată dubla origine a conceptului, ceea ce ar justifica întru totul ezitarea aristotelică.

Urmând „calea sacră" a teoriei lui Fr. Nietzsche din *Naşterea tragediei*, care vedea în serbările dionisiace obârşiile tragediei, se poate intui mai lesne de ce tragicul se dizolvă în comic, dând naştere tragicomediei, sau cum devine posibil ca tragicul şi comicul să coincidă în drama comică a teatrului absurd. Aristotel compară comedia şi tragedia, „una năzuind să înfăţişeze pe oameni mai răi, cealaltă mai buni decât sunt în viaţa de toate zilele" (Aristotel 1965: 55).

Precizările despre comedie, care ar fi „imitaţia unor oameni neciopliţi; nu însă o imitaţie a totalităţii aspectelor oferite de o natură inferioară, ci a celor ce fac din ridicol o parte a urâtului. Ridicolul se poate dar defini ca un cusur şi o urâţime de un anumit fel, ce n-aduce durere nici vătămare: aşa cum masca actorilor comici e urâtă şi frământată, dar nu până la suferinţă" (Aristotel 1965: 58), au avut şi au încă actualitatea lor: comicul este un fenomen estetic (este *mimesis*, imitaţie) şi are ca obiect defecte şi o urâţime asociată lor, ţinând de o natură inferioară, acest „urât" asociat fiind *numai o parte* a unei naturi, puţin grav („nu până la suferinţă") şi inofensiv, constituind sursa râsului. Oamenii din comedie sunt mai răi decât în realitatea cotidiană, adică „excentrici" în negativitatea lor, fără a fi excepţionali (la adăpost de a deveni tragici).

Consecinţele frazelor aristotelice amintite se recunosc îndeaproape în tot ce s-a scris în materie de comicologie, până astăzi. „Excentric", comicul are dimensiune socială; râsul comic va conţine o funcţie critică, vizând „mai răul" din om; din perspectivă psihologică (şi psihanalitică) comicul afirmă o superioritate (postulată...) a receptorului, a părţii lui bune, victorioase asupra celei rele şi realizând „economia

psihică" teoretizată de Freud; comicul este „depăşirea" estetică a urâtului, „dreptatea poetică" făcută firescului împotriva nefirescului (a „mecanicului", în accepţiunea lui Bergson).

Aristotel nu-l uitase nici pe Homer „care a făcut să se întrevadă aspectul viitor al comediei, turnând în forme dramatice nu invectiva, ci comicul", având astfel în vedere dimensiunea parodică, raporturile sale ironice şi intertextualitatea. Chiar dacă la acea vârstă a copilăriei culturii greceşti, conceptul de *comic* era încă „nevertebrat", un „protozoar" estetic ce avea să acumuleze milenii de experienţă estetică până să ajungă fiinţa miraculoasă, multiformă şi greu analizabilă de acum, acel „protozoar" conţinea, cu siguranţă, codul genetic, astăzi încă descifrabil în fenomenul comicului.

O ipoteză de lucru „experimentală" şi o cale indirectă către concept ar fi presupunerea că, în partea pierdută a *Poeticii*, între alte exemple, Aristotel s-ar fi oprit şi asupra lui Aristofan, cu *Lisystrata/ Adunarea femeilor*, pentru caracterul complex al acestei comedii. În ce măsură oare corespunde ea descrierii, nu cumva se sustrage în vreun fel prudentei şi evazivei paradigme aristotelice, schiţate în linii generale şi doar ca polaritate negativ-simetrică a tragediei? Ce era o „adunare a femeilor" pentru democraţia ateniană decât un „scandal", permis, asemenea vocii bufonului, datorită „imunităţii" de care se bucură ficţiunea comică; numai ei i se poate ierta să râdă de instituţii, să le pună la îndoială demnitatea, justeţea, utilitatea. Femeile se adună noaptea, în afara cetăţii, se travestesc în bărbaţi şi le iau locul, votând nişte legi feminist-democratice. Rezultatele farsei politice sunt dezastruoase, şi nu doar pentru arhonţi şi oligarhi. Ei ne apar jalnic micşoraţi: ies noaptea îmbrăcaţi pe jumătate în hainele nevestelor, bâjbâind după cel mai apropiat copac (precum credinciosul prieten al omului...). Uşuraţi, trag vânturi şi se sperie de vecini, şi ei victime ale farsei. Demnitatea lor de conducători ai cetăţii s-a spulberat: sunt bătrâni, fricoşi, robiţi instinctelor şi nevoilor trupeşti. Manipulaţi de adunarea femeilor şi de legile cele noi, bărbaţii aceştia „venerabili" se vădesc nişte inşi lacomi, robi ai îndestulării şi ai tuturor slăbiciunilor. Iar „noua democraţie" este un haos organizat, cu efecte groteşti: tânărul îndrăgostit, la poarta iubitei, e înhăţat de câteva cotoroanţe, cărora trebuie să le intre în graţii, „după lege". Satira politică, după ce-şi „desfiinţează" obiectul, demascându-i convenţia găunoasă, se autoanihilează într-un comic vecin cu absurdul; în stadiul în care se află democraţia ateniană, condusă de adunarea bărbaţilor şi de sfatul arhonţilor, rânduiala socială este lamentabilă – dar poate deveni, „democratizându-se", mai mult, îngrozitoare, insuportabilă, atroce – acesta pare a fi mesajul lui Aristofan. Putem râde aşadar, că nu s-a ajuns până acolo... bine că totul e numai „teatru". Drama comică shakespeariană n-a trebuit să inventeze prea mult, aproape nimic nu-i lipseşte lui Aristofan, care este, în felul său, un modern: spiritul critic acut şi curajos, coroziv faţă de instituţii şi valori sociale acreditate, personaje verosimile şi tipice totodată – între care putem recunoaşte cel mai prestigios cuplu comic, „bătrânul şi baba, ca prototipuri ale diformităţilor fizice, care sunt, poate, cele mai vechi tipuri atestate" (Marino 1973: 430) – o dimensiune satirică pe două planuri concomitente, vizând

Scanned with OKEN Scanner

defecte ale „sistemului" şi, respectiv, cusururi omeneşti, în planul individual; motivul lumii de-a-ndoaselea, anunţat încă în titlu, o „adunare a femeilor", cu infinitele ei efecte; *travestiul*, care devine aici instrument parodic, ridicând, pentru noi o mică nelămurire – dacă toţi actorii greci antici erau bărbaţi, femeile fiind bărbaţi travestiţi, atunci personajele femei-travestite-în-bărbaţi erau oare bărbaţi pur şi simplu, „trădând" simulate comportamente feminine, sau regulile trebuiau încălcate? – în fine, găsim la Aristofan „complotul" nocturn al femeilor, adunarea lor secretă, cu jurăminte şi devize, cu adoptarea unui cod nou de „limbaj travestit", constituie un topos al conjuraţiei, un fel de „mister" laic, parodic. La acestea s-ar putea adăuga comicul erotic, „intimist", care se apropie de limita periculoasă a scabrosului-grotesc. Privită în ansamblu, satira politică a lui Aristofan, mizând pe „lumea răsturnată" în numele unor valori clamate cu tărie şi entuziasm de către femei (dreptate, demnitate, libertate, emancipare...), „punând în act" noua ordine ideală, care se împotmoleşte, agonizează, se destructurează ca un mecanism iremediabil deteriorat, imprimă comicului o tensiune care „suspendă sentimentul comic la limita tragicului" (Marino 1973: 434). Cum e posibil aşa ceva? „Când o situaţie inferioară învinge şi sfidează adevărul, binele şi frumosul, impunându-şi puterea sa distructivă, comicul capătă un gust amar, o nuanţă apăsătoare, dureroasă" (Marino 1973: 434). Asemenea „descumpăniri" ale sentimentului comic, frecvente, la drept vorbind, în literatura comică, prin permanentizare, consolidează victoria neadevărului, a răului şi urâtului într-o „farsă tragică", sau „dramă comică", adică în absurd, unde comicul şi tragicul coincid. Modernitatea teatrului absurd, în accepţiunea sa radicală (la autorii existenţialişti din secolul al XX-lea), în fapt, are noutatea antichităţii, având ca nucleu acele contradicţii arhetipale, sufletul şi trupul, bine/rău, raţiune/instinct, cunoscută fiind predilecţia primilor comediografi pentru „dezbaterile", disputele între „principii", între „elemente" (la Epicharmus). Lumea răsturnată din *Adunarea femeilor* construieşte comicul pe aceste contraste acutizate, centrate pe feminin/ masculin, contrast complicat de putere/dependenţă, cutumă/sexualitate, cu dizarmoniile induse de inversare, mai exact, de instabilitatea tranzitorie a unor raporturi fundamentale şi a unor conflicte ireductibile aflate în însăşi esenţa umanului. Cuplurile de bătrâni, la Aristofan, ca şi la Eugen Ionescu, eliberate de iluzia pasiunilor, de lecţia vitală a tinereţii, de elanurile voinţei de construcţie şi realizare, fără a pierde exigenţa demnităţii, se văd reduse la automatismul convenţiei, la precaritatea aproape infantilă a fiinţelor dependente imperios unele de altele, toate acestea pe fondul unei inerţii vane, nostalgice, a aspiraţiilor întregii vieţi: finalmente, în aceasta constă fondul tragic, *neasumat*, care capătă aparenţa, mult mai suportabilă şi dezangajantă, a *comicului*. Oprind aici consideraţiile „inactuale" din această introducere la actualitatea conceptului antic despre fenomenul comic, în cele ce urmează vom încerca a regăsi punctele de convergenţă ale ideii la gânditori dintre cei mai diferiţi şi totodată, mai apropiaţi de intimitatea subiectului, trăitori în ultimele secole, când conceptul de comic, ajuns la o bătrâneţe respectabilă, pare a-şi păstra configuraţia şi comportamentul estetic.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Dilema metodologică

Simpla investigare a două texte esențiale, ținând de vârsta începuturilor conceptului de *comic*, dialogul *Philebos* al lui Platon, respectiv *Poetica* lui Aristotel, are ca rezultat evident o primă – și, în fapt, cea mai redutabilă – dificultate ridicată de problema definiției comicului: multiplicarea punctelor de vedere posibile, a metodelor și, nu în ultimul rând, determinarea domeniului de manifestare a fenomenului. Platon vede lucrurile în contiguitate: plăcerea râsului transcende domeniile (al vieții de obște, al trăirii religioase, al artei spectacolului), fiind un afect al omului, ținând astfel de *ethos* (de altfel, *ridicolul* vizat de el are un pronunțat caracter moral). Privit dinspre efect, „comicul" teoretizat astfel este o esență profundă, din afara artei, captată în comedie. Aristotel privește dinspre artă spre comic, acesta fiind rezultatul imitației, în comedie, a oamenilor înfățișați mai răi decât sunt în realitate. Comicul aristotelic are ca obiect, ca și la Platon, altminteri, un defect, o „urâțime", o inferioritate, într-un cuvânt, un *urât* pe care arta îl valorifică estetic, atât timp cât nu provoacă suferința; rezultat al unei anume optici artistice, comicul este, la Aristotel, corelat nu atât etosului (eticului), cât esteticului. Întreprinderea lui Platon este una fenomenologică, a lui Aristotel, firește, este o *poetică*, cea dintâi este centrată pe *subiect* (vizează așadar dimensiunea pragmatică, a *efectului* comic, în *afectul* plăcerii comice), cea de a doua se întemeiază pe *obiect*, încercând să abstragă comicul din comedie (și are în vedere obiectul generator de comic, rău/urât, și modalitatea comediei de a ni-l înfățișa, în raport cu realitatea), așadar se sprijină pe efortul de teoretizare a unui gen artistic. Ambele demersuri atașează comicului viziunea critică și o intenție modelatoare (morală), a artei comice, așadar o componentă etică, extra-artistică, dar strâns corelată efectului comic propriu-zis, plăcerii comice.

Cele două viziuni, platonică și aristotelică, sugerează, evident, două căi de investigare: a chestiona asupra fenomenului comic, la modul analitic, a face deci investigația *cazurilor*, cealaltă cale, de a sintetiza *istoria* comediei. Lor li s-ar adăuga o istorie critică a teoriei comicului, dar aceasta din urmă ar deveni gratuită, dacă nu și-ar sprijini argumentele pe studiul evoluției genului comic. „Prima dificultate" deja amintită se multiplică, iată. Un cerc vicios al cercetării nu întârzie a se contura: schițând o istorie a genului comic, fie ea oricât de modestă, de restrictivă, de care concept al comicului, restrictiv, s-ar putea folosi cel hotărât să întreprindă temerara cercetare a domeniului, care ar putea fi criteriul stabil după care s-ar stabili repertoriul de opere comice, de investigat, și în virtutea cărui concept definit și operațional, s-ar putea separa opera „reprezentativă" de cea „mai puțin reprezentativă", cea prin excelență comică de aceea „parțial comică", sau comică „în plan secund"? Nu cumva ar trebui să știm *dinainte* ce este comicul, prin revelația trimisă de vreun zeu (sau daimon socratic), pentru ca, mai apoi, să verificăm adevărul conceptului, la Aristofan, la Shakespeare, la James Joyce, la Samuel Beckett, în fine, la Eugen Ionescu? Dar, de ce nu, la Dostoievski, în *Idiotul*, la Gogol, în *Suflete moarte*, *Mantaua* și *Nasul*, la Kafka, în *Metamorfoza*, ori la Eminescu, în *Moartea lui Ioan Vestimie?* Ar putea interveni scuza că până și

Socratele lui Platon invocă, el însuşi, „credinţa" că, de pildă, plăcerea nu e chiar Binele, că trebuie să mai fie ceva mai presus de ea. A cerceta istoria comediei, însă, nu ar avea alt răspuns decât că fiecare epocă, şi cultură, şi autor creează un tip specific de comic; am afla că „unicul" este multiplicitate, fără a şti *ce este* de fapt, intuiţie pe care o posedam înainte de oricare întreprindere. O singură cale ne rămâne la îndemână: încercarea de a investiga *originile* comediei: ale artei comice, dar şi originile cuvântului *comic*. O atare cercetare a mai fost întreprinsă, nu o dată, şi în chip strălucit, începând, desigur, cu Aristotel, care se apleacă asupra înţelesurilor originare ale cuvântului *kómos*, atunci când comedia abia se conturase ca gen artistic. Deşi, la acea epocă, nu se putea vorbi încă de o *istorie* a comicului, lui Aristotel nu-i scapă faptul că fenomenul comic nu este sortit să rămână captiv între graniţele spectacolului de teatru, substanţa, „duhul" comic migrând între genurile literare.

„Aceasta [poezia] s-a împărţit după caracterele individuale ale poeţilor, firile serioase înclinând să imite isprăvile alese şi faptele celor aleşi, iar cele de rând pe ale oamenilor neciopliţi: gata să compună din capul locului stihuri de dojană, precum ceilalţi cântări şi laude. De vreo operă din acestea muşcătoare, a unui poet dinainte de Homer, nu se pomeneşte, măcar că poeţi trebuie să fi existat mulţi. De la Homer încoace însă nu lipsesc, cum ar fi *Margites* al acestuia şi altele la fel, în care îşi face apariţia şi metrul adecvat, până astăzi numit *iambic*, după deprinderea de a-şi arunca unul altuia înţepături astfel compuse. În felul acesta, dintre cei vechi, unii ajungeau autori de poeme eroice, alţii de poeme satirice.

Aşa cum s-a dovedit poet mare în genul serios (în care singur el a lăsat în urmă-i nu numai compuneri frumoase, ci adevărate imitaţii dramatice), Homer a fost şi cel dintâi care a făcut să se întrevadă aspectul viitor al comediei, turnând în forme dramatice nu invectiva, ci comicul. Într-adevăr, în raport cu comedia, *Margites* e ceea ce-s tragediile faţă de *Iliada* şi de *Odiseea*" (Aristotel 1965: 57).

Paternitatea lui Homer asupra lui *Margites*, poem dramatic eroi-comic, de inspiraţie populară, având ca protagonist un fel de Păcală, personaj ridicol, nu anulează (prin excepţie) obârşia „subiectivă" a comicului – „caracterele individuale ale poeţilor" – şi, mai important încă, sugerează că efectul comic al unei opere nu este legat cu necesitate de procedeele speciei literare, ci datorat unei aptitudini a autorului, tocmai prin aceasta comicul putând participa la alcătuirea unor creaţii de factură diferită: „vreo operă din acestea muşcătoare". Ceea ce surprinde, într-un pasaj învecinat din *Poetica*, este faptul că Aristotel atribuie înseşi tragediei o origine satirică, presupunând dezvoltarea unei faze intermediare, a unei drame uşoare, în grai hazliu şi metru trohaic" (Pippidi 1970: 193), între ditiramb şi forma clasică:

„În ceea ce priveşte întinderea [tragediei], pornită de la subiecte mărunte şi de la un stil hazliu, explicabil prin obârşia ei satirică, într-un târziu a câştigat gravitate, iar metrul, din tetrametru trohaic a ajuns trimetru iambic. La început se folosea tetrametrul trohaic, pentru că poezia tragică era un simplu cor de satiri şi pentru că acest metru îi dădea un mai accentuat caracter de danţ. Când dialogul şi-a făcut apariţia, natura singură a găsit metrul potrivit; se ştie doar că, dintre toate măsurile, iambul e cel mai apropiat de graiul obişnuit" (Pippidi 1970: 155–156).

Scanned with OKEN Scanner

Aristotel îşi punea încă atunci întrebarea dacă tragedia şi-a dobândit în întregime caracterul propriu, înclinând să creadă că, „după multe prefaceri, găsindu-şi forma adevărată, a încetat să se mai transforme" (Pippidi 1970: 155), conştient de natura proteică a artei. Prin comparaţie, comedia era încă departe de a se fi desăvârşit: „După ce comedia şi-a dobândit *oarecum* [subl.n.] înfăţişarea proprie..." (Pippidi 1970: 155). Istoria genului confirmă îndoiala Stagiritului, în sensul că opera comică a cunoscut o dinamică mult mai evidentă decât genul tragic, mult mai deschisă improvizaţiei şi noutăţii. Conceptul însuşi de comic posedă o mult mai mică stabilitate teoretică, în comparaţie cu acela de tragic. Se poate vorbi chiar de o hipertrofie a conceptului de comic, în stare să-l asimileze pe acela de tragic, în „comediile" unor autori ca Samuel Beckett sau Eugène Ionesco, din această aparent nelimitată disponibilitate a genului comic, a multiplelor sale deschideri. Ipoteza avansată de Aristotel (neconfirmată, dar nici infirmată), a existenţei unei vârste intermediare a tragediei, între ditiramb şi forma sa clasică, sub aspectul „dramei uşoare, în grai hazliu şi metru trohaic", străbunica antică a melodramei, nu numai că vine în sprijinul concepţiei despre originea comună a tragediei şi a comediei, dar sugerează paradoxala întâlnire, la limită, a celor două concepte, ca şi capacitatea anticilor încă de a percepe simultan comedia şi tragedia vieţii, cum destul de explicit *apare* ideea la Platon, în *Philebos*. Că anticii puteau gândi realmente astfel ne confirmă un pasaj din *Prologul* la *Amphitruo*, de Plaut (piesa este scrisă aproape la sfârşitul vieţii lui Plaut, adică la aproximativ trei secole după Aristotel), în care Mercur anunţă subiectul piesei:

„Vă spun, acuma, rostul soliei mele-aici;/ Pe urmă subiectul acestei tragedii./ De ce vă-ntunecaraţi deodată? C-am vestit,/ Pesemne,-o tragedie? Sunt zeu, şi pot s-o schimb./ Din tragedia voastră pot, dacă vreţi, să fac/ O comedie, fără să mă ating de-un vers./ [...]/ Vă fac o piesă mixtă, o tragi-comedie./ Că-mi pare-o necuviinţă s-apară zei şi regi,/ Şi piesa să rămână, în totul, comedie" (Plautus 1974: 10–11).

Comedia plautină pare să ducă la ultimele consecinţe sugestia lui Aristotel (la care, se crede, ar face aluzie), a posibilei fuziuni a genurilor. Sfârşindu-se cu bine, piesa conţine elemente ale subiectului demne de tragedie: Amphytrio este regele Tebei, soţia sa, Alcmena, săvârşeşte un adulter, fără s-o ştie, echilibrul familiei este ameninţat dramatic, identitatea oamenilor este pusă la îndoială, ca şi convingerile lor. Cu toate abaterile de la regulă, *Amphitruo* rămâne o comedie, dar cât de diferită de tiparele greceşti, contemporane *Poeticii* lui Aristotel, o poate proba şi acest scurt pasaj, deja citat. Înţelegem imediat că între „noua" comedie greacă, din secolul al V-lea, şi comedia lui Plaut (aproximativ anul 188 î.e.n.) s-a produs o ruptură semnificativă, după ce, trei secole, comedia latină se nutrise în prelungirea celei greceşti, ale cărei tipare, subiecte, locuri, personaje încă le păstrează. Multe dintre aceste personaje din piesele lui Plaut sunt recognoscibile în teatrul clasic: gemenii din *Menaechmi* au inspirat *Comedia erorilor* de Shakespeare, *Epidicus* l-a inspirat pe Molière în *Les fourberies de Scapin*, *Aulularia* este modelul pentru *L'Avare* de Molière, *Captiui* a înrâurit pe Ariosto şi pe Calderon de la Barca (în *Viaţa e vis*),

Scanned with OKEN Scanner

Amphitruo a constituit nucleul creaţiilor unor Molière, în *L'Amphytrion*, sau Heinrich von Kleist (drama *Amphytrion*). Ceea ce interesează în evoluţia comediei, dincolo de şirul acesta al contiguităţii la nivelul tipurilor, caracterelor, subiectelor tipice, sunt tocmai rupturile în evoluţia genului, ele fiind acelea care modulează, articulează conceptul de comic, până la complexitatea în care îl înţelegem astăzi. O astfel de cercetare, investigând originea şi esenţa comicului, pe de o parte, dar şi istoria teatrului, ca succesiune de structuri şi rupturi, conturând etape, de cealaltă parte, este cartea lui Michel Meyer, *Comicul şi tragicul. Perspectivă asupra teatrului şi istoriei sale*. Ceea ce atrage atenţia, de la început, în chiar titlul cărţii sale, este aparenţa tautologică a subtitlului: aşadar, o *perspectivă* asupra teatrului nu ar fi acelaşi lucru cu o privire diacronică asupra teatrului, cu *istoria* sa. Această aparenţă tautologică vine în întâmpinarea dilemei metodologice ridicate de acea primă dificultate, pe care am sesizat-o încă din primele rânduri ale subcapitolului de faţă: a interoga supra originii şi esenţei comicului sau a încerca o descriere a comicului în devenirea lui, ca istorie a comediei; comicul, sau comediile? Dar, istoria comediei se confundă realmente cu devenirea conceptului de comic? Istoria comicului nu conţine oare istoria prejudecăţilor legate de acesta, a tuturor rătăcirilor şi confuziilor, confruntarea cu ele redându-ne neştiinţei iniţiale în privinţa întrebării ce este comicul? *Toate* comediile sunt, oare, veritabile comedii, deţin ele, negreşit, preţioasa esenţă sau, dimpotrivă, cele mai multe dintre ele sunt aproximări şi eşecuri omeneşti?

„Aparenţa" tautologică, de care acuzam subtitlul, exact acest lucru afirmă: problema şi istoria problemei pot fi sugerate, tautologia gândirii poate fi evitată. Şi aceasta devine posibil îndreptând cercetarea asupra originii lor.

Michel Meyer şi gândirea problematologică

Succesor al lui Chaïm Perelman, întemeietorul neoretoricii contemporane, la Catedra de retorică a Universităţii Libere din Bruxelles, Michel Meyer, prin formaţia multiplă – filosofie, ştiinţe economice, arte – şi prin disponibilitatea de deschidere a gândirii sale către domenii variate, deşi, într-un anume grad, conexe: filosofie, teoria argumentării, retorică, teoria literaturii, filosofia limbajului, ni-l recomandă ca pe un spirit deopotrivă modern, multidisciplinar, şi totodată înrudit cu marea tradiţie a gânditorilor care filosofează asupra a ceea ce este prim, pornind de la interogarea întrebării (chestionării) înseşi: „questionner le questionnement même" (Meyer 2006: 31), care se transformă în principala metodă de investigare, *interogativitatea radicală*.

În sprijinul unei precise înţelegeri a terminologiei de care uzează M. Meyer, voi schiţa aici câteva dintre conceptele fundamentale ale demersului problematologic, începând cu acesta din urmă: *problematologia* „nu este nimic altceva decât studiul chestionării. Aceasta apare din dialogul cu tradiţia ca o necesitate a ceea ce este gândibil (*pensable*), ca pozitivitate a filosoficului în relaţia sa cu istoricitatea" (Meyer 2006: 15). Şi, o altă definire a „manierei de a filosofa", într-un articol recent al lui Michel Meyer:

Scanned with OKEN Scanner

„A chestiona originarul, fundamentalul, ceea ce este prim, înseamnă a chestiona chestionarea... [...]. Dacă filosofia este o chestionare radicală, atunci este necesar a ne întreba asupra chestionării ca atare, a se da un limbaj adaptat pentru a capta întrebările în noi înşine şi în altul, pentru răspunsuri, diferenţă pe care limbajul judecăţii (sau al propoziţiei) a eludat-o întotdeauna, denaturând cei doi termeni care compun diferenţa întrebare – răspuns. Am numit această nouă manieră de a filosofa *problematologie*" (Meyer 2006: 16). Diferenţa problematologică se referă la dualitatea fundamentală a limbajului, este diferenţa întrebare – răspuns. Categorii apriorice la Kant, pentru Michel Meyer, timpul şi spaţiul „sunt forme pe care le ia respingerea istoricităţii când Istoria se accelerează. Ele permit a nu se referi la Istorie şi de a continua a o anula prin gândirea identităţii în schimbare şi în ciuda ei. Spaţiul şi timpul sunt răspunsuri istorice la Istorie: ele o resping creând o diferenţă între ea şi ele" (Meyer 2006: 30). Această modalitate de a gândi timpul ca o formă „inerţială", care se opune Istoriei, nu este, de altfel, atât de nouă, pe cât ne apare astfel formulată, dacă ne gândim la felul în care Henri Bergson exprima o idee asemănătoare: „Timpul este ceea ce se opune ca totul să fie dat dintr-o dată" (Bergson 1995: 103). Pentru gândirea problematologică, „întrebarea asupra omului are în mod direct ca răspuns faptul că omul este o întrebare" (Meyer 2006: 31), mod eminamente eminescian de a privi conştiinţa cunoscătoare, caracterizată în aproape aceleaşi cuvinte, în *Archaeus* (Eminescu 1977: 283).

Naşterea tragediei şi a comediei în interpretarea problematologică a lui Michel Meyer

„Teatrul ia naştere prin punerea în scenă a diferenţei. Prin natură sau prin definiţie, orice identitate a grupului, a oricărui grup uman, exclude diferenţa; în acelaşi timp însă, identitatea nu este imaginabilă sau realizabilă în afara diferenţei. [...] Funcţia aceasta revine regelui şi puterii în general. Fiecare membru al grupului se proiectează şi se recunoaşte în ceea ce regele unifică. În acest sens el este dacă nu unic, măcar diferit de toţi ceilalţi. Regele încarnează în ochii celorlalţi identitatea vizibilă a colectivului. Diferenţa este deci necesară pentru a avea identitate: e legea fundamentală a oricărei identităţi în specia umană. Grupurile şi societăţile nu pot fi gândite doar prin identitatea membrilor lor, pentru că cineva trebuie să se delimiteze de grup pentru a-l exprima, legitimând astfel existenţa celui din urmă ca entitate omogenă. Astfel s-ar putea explica originea religiei, adică a legăturii transcendente prin care un acelaşi grup se recunoaşte şi se identifică" (Meyer 2006: 63–64). În continuare, Michel Meyer reformulează ceea ce s-a numit *paradoxul puterii*, în termenii identitate/diferenţă, acest paradox exprimând necesitatea sacrificării regelui, ca necesitate de a recrea identitatea grupului, de a-i re-fonda această identitate, în acord cu ritmul cosmic, în societăţile primitive sau „anistorice", fenomen stupefiant asupra căruia s-a aplecat James Frazer, în *Creanga de Aur*, „o moarte care survine adesea primăvara, când forţele naturii oferă spectacolul reînnoirii" (Meyer 2006: 64). În momentul în care, în locul regelui, este sacrificat

Scanned with OKEN Scanner

ţapul ispăşitor, oamenii posedă gândirea simbolică. Dacă sacrificiul este o sărbătoare care celebrează dispariţia diferenţei, el nu este mai puţin un rit de purificare: „Regele este sacru, intangibil, şi orice contact cu el înseamnă o prihănire ce va trebui purificată. Regele înseamnă deci distanţare, ceea ce face ca sacrul să fie în acelaşi timp sursă de veneraţie şi de teroare" (Meyer 2006: 65). Aşa s-ar explica, evident, de ce *Regele moare* este cel dintâi spectacol tragic, care înalţă şi purifică auditoriul şi, opinează autorul în discuţie, de ce şi azi oamenii simt nevoia să-i vadă pe cei puternici/ diferiţi pedepsiţi pentru excesele la care puterea/ diferenţa lor îi determină, pentru că *simţim nevoia* să-i urâm în aceeaşi măsură în care tindem să ne conturăm, o dată în plus, identitatea, ataşată valorilor colective, lezate de ceea ce este violent *diferit*.

În contextul unui fel de nominalism primitiv, în care *numele* erau lucruri printre alte lucruri, încât stăpânirea numelor era totuna cu stăpânirea lucrurilor (principiu al gândirii magice), explică M. Meyer, sacrificiul regelui devine o celebrare a numelui său – nu întâmplător, la dispariţia reală a unui rege, cel care îi lua locul îi lua şi numele –, pe scurt, regele a murit, trăiască regele: „Ţapul ispăşitor încetează să mai fie un adevărat ţap şi devine simbolul diferenţei ce trebuie abolită pentru ca grupul să-şi regăsească unitatea. Originea cuvântului *tragedie* poartă toată greutatea acestei alunecări simbolice, *tragos* însemnând în greacă *ţap*, deşi niciun astfel de animal nu-şi are locul pe scenă. Şi totuşi, această etimologie nu încetează să suscite perplexitate" (Meyer 2006: 66). Michel Meyer aduce în discuţie descrierea lui Vito Pandolfi a ceremoniilor – cortegii ale sacrificiilor rituale, Marile Dionisiace, la care, pe altarul lui Dyonissos, era înjunghiat taurul şi satirii intonau ditirambul, „cântul în onoarea zeului. La început, această cântare nu avea reguli prestabilite, ci era improvizată; mai apoi i s-a dat o structură stabilă, iar satirii, în locul obişnuitei improvizaţii, aveau un text în versuri. Caracterul rămânea însă eminamente liric, corul satirilor (cincizeci, costumaţi în ţapi) intona cântul la unison, fără să apară dialoguri dramatice. Curând, elementul coral s-a împărţit în două semicoruri, dintre care unul punea întrebări, iar celălalt răspundea" (Meyer 2006: 66–67). S-a ridicat adesea obiecţia că ditirambul satirilor era mult mai apt, prin caracterul carnavalesc, demitizant, „dionisiac" şi licenţios, să dea naştere *komos*-ului, să fie adică origine a comediei. Ştim că Aristotel indica o origine comună tragediei şi comediei, în pasajul deja citat, în *Poetica*: „Ivită dar [tragedia] din capul locului pe calea improvizărilor (ca şi comedia de altminteri): una mulţumită îndrumătorilor corului de ditirambi, alta celor de cântece licenţioase..." (Aristotel 1965: 58), *komos*-ul fiind, la origine, o bachanală veselă, itinerantă, M. Meyer numindu-i chiar pe comedienii ce poposesc prin sate (*komai*), „un fel de truveri care merg din cetate pentru a petrece. Dionis pare a fi fost onorat şi de tragedieni, şi de comedianţi, ceea ce repune în discuţie problema originilor lor. Rămâne explicaţia prin social, prin tipul de public şi problemele prezentate, fapt ce nu explică însă perenitatea genului şi constituirea tragediei şi a comediei ca genuri literare proprii" (Meyer 2006: 79).

Scanned with OKEN Scanner

Comentând raportarea genurilor la dimensiunile fundamentale, *etos – patos – logos*, M. Meyer observă că „ceea ce le separă este *etosul*, oratorul care nu joacă acelaşi rol. Şi în epopee avem de-a face cu un limbaj versificat, dar tragedia nu se distinge de epopee prin *patos* şi prin *logos*, care nu este tipul de discurs formal, dar şi *obiectul* acestui discurs. Epopeea descrie o stare a lumii şi o ordine socială care corespunde acestei lumi, acolo unde teatrul, prin spectacolul pe care îl presupune, este centrat mai mult pe raportul cu celălalt, pe a-i arăta celuilalt, interlocuţia fiind cuvântul cheie în acest caz. Epopeea trimite la *el*, în timp ce teatrul e centrat pe *tu*. Iată tot ceea ce diferenţiază *logosul* de *patos*. Astfel devine clar până la ce punct demarcarea *etos – patos – logos* este crucială pentru a sesiza diferenţele dintre epopee şi tragedie, dintre poezie şi tragedie, fără de care am fi nevoiţi să găsim diferenţe care nu există şi să încercăm inutil să creăm distincţii care nu rezistă. Rolul emoţiilor este mai important în teatru decât în epopee, unde predomină *valorile*. Din nefericire, Aristotel n-a sesizat această distincţie, pentru că [...] filosoful împinge tragedia către *patos* şi comedia către *etos*. Dar râsul nu este la rândul său o plăcere eliberatoare? Dar e adevărat că râsul nu joacă nici un rol în edificarea morală a spectatorilor, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în tragedie. O asemenea alunecare presupune că *etosul* înseamnă *etic*, fapt lipsit de sens înaintea civilizaţiei romane" (Meyer 2006: 78).

Pentru a nuanţa lucrurile până la capăt, este necesară raportarea genurilor la aspectele limbajului: „Limbajul figurativ traduce diferenţa şi, cum putem oricând să considerăm *ceea ce* este spus din singurul punct de vedere al lui «despre ce», adică al lui «ceea ce» care face obiectul referenţial, literal al limbajului, ajungem să uităm metaforicul din câmpul literar pentru a nu vedea decât *ceea ce* este spus. Acest dublu aspect al limbajului literar permite limbajului poetic să traducă distanţa dintre eroii tragici şi muritorii de rând, la fel cum le permite acestora să sesizeze *despre ce* e vorba în acţiunile reprezentate, deci să *refere* textul la o lume accesibilă intelectual în ciuda diferenţelor dintre indivizi. Prin urmare, există un limbaj care pune accentul pe latura metaforică şi figurată a ceea ce este spus, după cum există un limbaj care privilegiază aspectul realist al discursului, iar literatura a ştiut să joace pe aceşti doi versanţi pentru a da naştere la *tipuri* specifice" (Meyer 2006: 81). Simplificând tot ce am rezumat deja, M. Meyer ajunge la următoarea schemă:

	Ethos	***Patos***	***Logos***
Limbaj figurativ	Poezie	Tragedie	Epopee
Limbaj realist	Roman	Comedie	Povestire

Ce ne spune cea de-a doua coloană a schemei lui Meyer? „Dacă textul este înţesat de metafore, compus în limbaj figurat sau figurativ, avem de-a face cu tragedia. Dimpotrivă, dacă este preferat realismul în «a arăta», avem de-a face cu

Scanned with OKEN Scanner

comedia, care poate fi truculentă, poate stârni râsul (sau nu) şi care în orice caz pare mai apropiată de situaţiile trăite de spectator. Istoria, care adânceşte diferenţele în sânul vechilor răspunsuri, readuce în discuţie disocierea dintre răspunsurile ce pun probleme şi celelalte, de care «actorii» sau mai degrabă personajele povestirii nu sunt neapărat conştiente, altfel nemaiexistând nici tragedie, nici comedie" (Meyer 2006: 82). Tragicul şi comicul sunt, la M. Meyer, două modalităţi opuse de a valoriza diferenţa: tragicului îi răspunde un exces de metaforizare, „tragedia este odiseea metaforicului afectat de Istorie. Astfel, identităţile, vechile răspunsuri literale, ce nu pot rezista, explodează în conştiinţă şi acţiune, în ciuda voinţei celor care le reinterpretează în manieră proprie pentru a le mai justifica, şi mai ales ale celor care înscriu diferenţa în sânul vechilor răspunsuri ca metafore ale acestora, ca şi cum tot ele s-ar afla în spatele jocului Istoriei, ca şi cum ele ar rămâne neschimbate de ea" (Meyer 2006: 86). Aşadar, personajele puternice ale tragediei vor să dea viaţă vechilor răspunsuri, care, acum, sunt doar metafore, în timp ce personajul comic ignoră Istoria, se agaţă de o literalitate depăşită, de identităţi ce nu mai sunt valabile. Dacă personajele tragice sunt deseori personaje istorice, sau cel puţin le evocă (valoric), în comedie avem de a face cu „istorii" banale, cu indivizi comuni, aşa cum întâlnim în viaţa cotidiană, cu diferenţa că omul comun obişnuit (spectatorul) nu cade în capcana acestor literalităţi depăşite, cel ce sesizează comicul nu este „depăşit" de istorie, ci, treaz şi adaptat, este sincron cu Istoria. „Pe scurt, sintetizează M. Meyer, comedia nu este posibilă decât pentru că manifestă exces de literalitate, tragedia pentru că nu are îndeajuns. Limbajul figurat, metaforic, care exprimă amalgamările pe care tragedia le dezleagă, se pretează foarte bine versificaţiei genului liric, poetic, fapt ce explică şi diferenţa de formă, adesea notată, dintre tragedie şi comedie" (Meyer 2006: 88).

Cazul lui Don Quijote, care, inevitabil, a atras atenţia şi autorului în discuţie, este de două ori delicat: ca personaj comic, el suferă un exces de literalitate, dar cum? Întâi, se preface a nu fi observat că Istoria „s-a accelerat", că epoca lui Amadis de Gaula a trecut; dar, pentru aceasta, el împrumută lucrurilor din jur o identitate falsă (sau slabă, cum spune M. Meyer): numeşte lighenaşul bărbierului coif, pe slujnica de la han Dulcineea, numeşte morile de vânt din peisajul spaniol monştri – pentru că toate acestea îi sunt necesare. Don Quijote, aşadar, şterge *diferenţa* instituită de Istorie, instituind o nouă literalitate (convenabilă), nu pentru că ar confunda metaforicul cu literalitatea, ci într-un elan nebunesc de a respinge diferenţa şi de a reinstitui vechile răspunsuri (considerate de toată lumea ca perimate, ca simple metafore). De aceea şi este Don Quijote, privit din interior, un personaj tragic, iar unele dintre aventurile lui sunt aproape nişte nenorociri, ca să nu mai vorbim de urmările cu totul nefericite ale isprăvilor lui, asupra celorlalţi.

Într-un cuvânt, Don Quijote trăieşte metaforele pentru a anula diferenţa istorică în mod dureros şi dramatic, din acest motiv el fiind în aceeaşi măsură comic şi tragic, întrucât valorile pe care el vrea să le instituie depăşesc valorile celor din jur, care îl percep drept comic, dar îndreptăţirea lui Don Quijote este cel

Scanned with OKEN Scanner

puţin la fel de „dreaptă" ca a omului de bun-simţ, Sancho Panza, a cititorului din vremea lui Cervantes, ca şi a celor de azi.

Don Quijote, pentru că este şi comic, este în întârziere; el mai crede în literalitatea unor metafore. Personajul tragic trăieşte situaţia inversă: „Măreţia lui Ibsen ţine exact de această răsturnare a metaforicului. Personajele cred că vechile răspunsuri nu mai sunt răspunsuri, că nu mai există decât ca «mod de a spune», că efectivitatea lor s-a estompat cu timpul; şi de fapt nu e nimic din toate astea" (Meyer 2006: 93). Dacă personajul comic este în întârziere, cel tragic se grăbeşte să considere trecutul încheiat, răspunsurile sale – metaforice. Trecutul se răzbună, metaforicul lor dezvăluindu-şi literalitatea necruţătoare: este cazul lui Oedip şi al răspunsurilor oraculare, care „îl ajung din urmă" pe regele ce refuză trecutul.

Concluzionând, M. Meyer vede comicul şi tragicul, comedia şi tragedia ca răspunsuri complementare şi, într-un fel, ca faţa şi reversul aceluiaşi fenomen complex: „misiunea teatrului nu constă în a «judeca» pasiunile, ci în a arăta spectacolul diferenţei pe care o ignorăm sau o disprețuim. În primul caz avem comedia, în al doilea tragedia. A provoca râsul sau plânsul este o ambiţie aristotelică, ce fără îndoială că nu a fost realizată decât rareori; e dificil să ne imaginăm astăzi că s-a râs la piesele lui Aristofan aşa cum s-a putut râde la teatrul de bulevard, mai puţin ironic şi critic, fapt puţin îndrăgit de masele care adesea caută motive pentru a adera, mai curând decât pentru a critica" (Meyer 2006: 100). Şi, încă mai tranşant, Meyer situează tragicul şi comicul unul în prelungirea celuilalt, aşadar cu posibilitatea latentă de a se contamina reciproc; „Cele două răspunsuri în faţa Istoriei sunt unul inversul celuilalt şi astfel se explică faptul că, odată cu Istoria care se precipită, am avut şi comedie, şi tragedie. Una se termină acolo unde începe cealaltă: literalitatea care, din soluţie a metaforicului, devine în comedie forma problemelor care se pun aici. În tragedie, Istoria este încă în desfăşurare, pentru că metaforele afectează personajele fără ca acestea să îşi dea neapărat seama – regăsim aici un punct comun cu orbirea comică – şi astfel se explică faptul că adesea tragedia împrumuta subiecte din Istorie [...]. Invers, comedia este Istoria care a trecut şi s-a constituit în lume (provizoriu) comună, cu evidenţele ei împărtăşite şi banalităţile ei mai mult sau mai puţin datate [...]. Retorica comediei exploatează răspunsurile împărtăşite acolo unde tragedia se construieşte pe problematic..." (Meyer 2006: 104), dar „ideea care se regăseşte în ambele cazuri constă în evidenţierea diferenţei dintre problematic şi non-problematic într-o lume în care indiferenţierea lor este încă posibilă. Metaforele trebuie luate ca atare, răspunsurile literale de asemenea" (Meyer 2006: 108).

Patosul erorii: *indiferenţierea* problematic/ non-problematic

Dar, pentru a trăi indiferenţierea între problematic şi non-problematic, ce posedă în comun eroul tragic şi omul ridicol? Primul este orbit de patimă, de o pasiune; al doilea este victima unei orbiri comice, ignorare de sine şi de alţii, cum se exprimă Socrate în *Philebos*, aşadar eroul tragic şi omul ridicol au în comun

Scanned with OKEN Scanner

acest *patos* negativ, în sensul erorii existenţiale: pe unul îl plângem, de celălalt râdem. Voi anticipa aici că nu într-un mod esenţial diferit va concepe comicul filosofia clasică germană, prin doi gânditori aparent atât de diferiţi, Kant şi Schopenhauer. Primul va vorbi de un moment în care intelectul nostru se înşală, furnizând sentimentul comic în momentul următor, al „edificării" asupra faptului abia consumat; cel de al doilea va plasa originea comicului în inadecvarea între concept şi reprezentarea intuitivă. Eroarea tragică şi moartea, eroarea comică şi râsul, amândouă împreună subîntind o nesfârşită epopee a erorilor.

Michel Meyer are meritul de a reformula aceste raporturi în termenii problematologiei, oferind un instrument de investigare a limbajului artei, în mecanismul său fundamental, întrebare şi răspuns, prin intermediul unor concepte care ţin de esenţa literaturii, cum sunt *metaforicul* şi *literalul*, de o parte, şi istoria ca *diferenţă*, ca sens al devenirii, de cealaltă parte.

Comicul în viziunea lui Kant

Dacă e să dăm crezare „profilului" gurmand schiţat de Michel Onfray în cartea sa *Pântecul filosofilor* (*Le Ventre des phylosophes*) (Onfray 2000: 62), Immanuel Kant, în afara preocupărilor ştiinţifice, filosofice în sens strict, de medicină, matematici, religie, astronomie, a conferinţelor publice şi private care, la drept vorbind, îi absorbeau aproape tot timpul, în afara acestora nemairămânându-i „libere" decât mesele; prefera să ia masa în oraş, în locante populare, aglomerate, zgomotoase, în care se aduna lume multă, pestriţă; la aceste prânzuri, Kant mânca întotdeauna copios, bând mult şi pălăvrăgind, cu o mare poftă de râs. O imagine nu tocmai „ortodoxă" pentru un filosof sistematic, postură frivolă neverosimilă pentru unii biografi târzii, ori pentru un spirit radical ca Nietzsche: „Râsul e o gravă infirmitate a naturii umane, pe care orice cap gânditor trebuie s-o refuze", cum se afirmă în *Dincolo de bine şi de rău* (Popa 1975: 58). Considerăm că, dimpotrivă, după ce te-ai aplecat îndelung asupra întrebărilor despre lumea noumenală şi despre lucrul în sine, nu este faptă mai înţeleaptă decât a lua prânzul în mijlocul unor oameni simpli, într-o atmosferă voioasă. Râsul, pentru Kant, e declanşat de ceva ce dezamăgeşte intelectual, ceva faţă de care intelectul se raportează negativ, în sensul că se surprinde „înşelat", derutat un moment, şi silit să re-evalueze situaţia şi „ceva"-ul cu pricina: „În tot ceea ce produce un râs puternic, zguduitor, trebuie să existe ceva absurd (care în sine nu poate satisface intelectul). Râsul este un efect care provine din transformarea bruscă a unei aşteptări încordate în nimic" (*Critica facultăţii de judecare estetică*, 1790) (Kant 1981: 245). Pentru Kant, comicul conţine un moment de absurditate, dar nu o nerozie oarecare, pentru că „gluma trebuie să conţină ceva care poate înşela pentru o clipă. De aceea, *când aparenţa se destramă* [subl.n.], spiritul se uită înapoi, pentru a o verifica încă o dată. Astfel, datorită succesiunii rapide a încordării şi destinderii el este împins înainte şi înapoi şi începe să oscileze. [...] durata acestei mişcări nu poate fi controlată şi oboseşte, dar creează totodată şi bună dispoziţie..." (Kant 1981: 228–229).

Scanned with OKEN Scanner

Şi, în alt loc, descrie o anumită dispoziţie, în care datele realităţii considerate suferă o relativizare şi o redimensionare: „*Comicul* în sensul bun înseamnă talentul de a te transpune după voie într-o anumită stare de spirit în care toate obiectivele sunt considerate cu totul altfel decât de obicei (ba chiar invers) şi totuşi potrivit unor principii ale raţiunii proprii unei astfel de stări. Cel care este supus fără voie unor astfel de schimbări este *capricios*; cel care le provoacă intenţionat şi urmărind un scop (acela al unei întruchipări vii obţinută printr-un contrast care produce râs) este comic împreună cu manifestarea sa..." (Kant 1981: 230). Viziunea comică ar „reconsidera" obiectivele, le-ar „răsturna" chiar, de o manieră coerentă totuşi, în logica stării comice. Râsul este efectul unui contrast, prezent în întruchiparea comică, ce ar fi „capricioasă", dacă n-ar fi deliberată. „Capricios" aici pare sinonim cu *insolit*; *capricii*, cu un sens special, se intitulează unele dintre caricaturile lui Honoré Daumier, cu o tematică relativ unitară. Să descriem unul dintre aceste desene caracteristice: doi bătrâni decrepiţi, pe o bancă într-un parc; ea priveşte absentă în gol, el, cu bărbia sprijinită pe mânerul bastonului, visează, transportat, privind o copie cu Venus din Millo, din imediata apropiere. Caricaturi de un cu totul alt tip, intitulate, la fel, *capricii*, semnase şi Goya; la el, deformarea şi contrastul vizează atrocele, absurdul, hidosul, fiind mai aproape de tragic decât de comic, aparţinând barocului, cu nota sa de fantastic/oniric, cu propensiunea lui Goya către monştri şi atrocitatea coşmarescă. Despre *caricatură* se exprimase, cu mare precizie, şi Kant: „Exagerarea caracteristicului de acest tip, adică ceea ce dăunează ideii normale însăşi (a finalităţii speciei) se numeşte *caricatură*" (Kant 1981: 128). Se înţelege că „ceea ce dăunează ideii normale" poate fi *caricat* în sensuri diferite: poate stârni râsul sau, la polul opus, oroarea, realizând caraghiosul sau hidosul. Figurile „pe deplin regulate" nu promit, opinează Kant, nimic bun, ci doar mediocritatea. Din puţinele notaţii kantiene rămân multe sugestii: a contrastului comic, a caracteristicului din caricatură, a capriciului, ca „spontaneitate" deliberată – dacă se poate spune aşa –, a aşteptării încordate livrate... nimicului, a reconsiderării raporturilor în viziunea comică, a „înşelării" intelectului care „oscilează", care ezită – şi aceasta implică o ambivalenţă a sensului glumei, o ambiguitate în care termenii, de pondere inegală, fac spiritul să oscileze, până la invalidarea unuia dintre ei, când râdem fiindcă... ne-am înşelat.

Schopenhauer: valorificarea „eşecului" kantian

Este cunoscută preocuparea specială a lui Eminescu faţă de filosofia lui Kant (din care, cum bine se ştie, a tradus substanţial), cât şi faţă de gândirea lui Schopenhauer, „rivalul" şi, până la un punct, continuatorul celui dintâi. Nu ştim dacă Eminescu ar fi putut fi „receptiv", în chip deosebit, la viziunea estetică din *Critica puterii de judecare*, ori la consideraţiile cu acelaşi obiect din *Lumea ca voinţă şi reprezentare*; cert este că ideile acestor doi mari filosofi se regăsesc, explicit sau difuz, fie în forma lor originală, integrată gândirii eminesciene, fie „travestite" literar, sau regândite, reinterpretate. Cât de masivă este influenţa reală a

Scanned with OKEN Scanner

filosofiei germane asupra poetului este dificil de cântărit, chestiunea a constituit deja tema unor cărți (Liviu Rusu, *Eminescu și Schopenhauer* – ar fi doar una dintre ele) și criticii nu s-au pus încă de acord pe acest subiect; pregătind ediția revăzută din *Opera lui Mihai Eminescu* din 1969, respectiv 1970, G. Călinescu mărturisea un exces în prima redacție, care „suferea de vina unui entuziasm încercând a scoate cu orice preț un sistem eminescian original, când în realitate scopul acestei părți din studiu, *care e cheia întregii critice* [subl.n.] e de a arăta perspectiva din care Eminescu își construiește lumea. Am folosit un stil mai stringent și am urmărit pas cu pas pe Eminescu în trecerile lui pe drumurile idealismului postkantian. Pe Schopenhauer l-am recitit cu atenție, sau mai bine zis l-am urmărit în toată opera lui cu probabilitate consultată de poet, și am constatat că Eminescu este mai schopenhauerian decât se bănuiește" (Călinescu 1970: 7). Cât de extinsă era cunoașterea, de către Eminescu, a operei lui Kant și a lui Schopenhauer, dacă se oprise, mai mult sau mai puțin, asupra teoriilor despre frumosul artistic, din cadrul acestor lucrări, sunt chestiuni asupra cărora manuscrisele rămân neconcludente, însemnările lui Eminescu, la Viena și la Berlin, reflectă mai degrabă adeziunea față de cursurile anumitor profesori și, în mod fatal, structura cursurilor universitare. Este surprinzătoare tocmai absența notelor de lectură consistente, în ce-l privește pe Schopenhauer, pe care Eminescu îl asimilase profund, dar din care nu citează măcar o frază, în contrast cu laborioasa traducere din Kant. Consider că răspunsul la aceste nedumeriri este secundar, pentru simplul motiv că poetul era mult mai puțin interesat de filosofia artei decât de problemele fundamentale, de ontologie, de gnoseologie și de metafizică, așa cum arată, consecvent, însemnările sale. Pentru cercetarea de față este însă importantă investigarea atentă a esteticii unor gânditori ca I. Kant și A. Schopenhauer, pentru că în opera lor se reflectă un climat de idei care, direct sau nu, a constituit și climatul lui Eminescu, nu în sensul unui determinism estetic reductiv, al ideii de „școală", „curent" sau „gust" al epocii, dar în virtutea unui *Weltanschaung* modelator, în afara căruia nici un artist cult nu ar fi putut respira. În acest mod înțelegând lucrurile, metafizica și teoriile comicului, ce interesează aici, nu sunt câtuși de puțin termenii unor sisteme diferite; cum voi arăta în continuare, teoria comicului angajează întregul sistem al gândirii, care, de altfel, o face posibilă.

Schopenhauer se referă direct la teoria frumosului avansată de marele său predecesor în *Critica filosofiei kantiene*, având în vedere abordarea și metoda (Schopenhauer 1995: 128), apoi, în *Supliment la prima carte*, unde își întărește poziția printr-o suită de aplicații (Schopenhauer 1995: 222), menite să „tranșeze" definitiv chestiunea. Situarea generală a lui Schopenhauer față de Kant, atât de specifică, altminteri, este una concesiv ironică, la jumătatea drumului între elogiu și totala contestare, această superioritate subiectivă, exprimată de aforismul lui Voltaire, prin care se concede adevăratului geniu privilegiul de a comite nepedepsit greșeli (Schopenhauer 1995: 128), este pândită însă la tot pasul, în desfășurarea disputei, de riscul de a părea o figură de stil caducă, în măsura tocmai a valorizării

Scanned with OKEN Scanner

de către Schopenhauer a erorilor kantiene. Ironistul este frapat el însuşi observând acest lucru: „Un fapt surprinzător: Kant, căruia arta i-a rămas foarte străină, care, după toate aparenţele, era puţin făcut să guste frumosul, care, desigur, nici nu a avut vreodată prilejul să vadă o operă de artă demnă de acest nume... [...] în ciuda a tot, Kant a putut face un serviciu atât de mare şi durabil filosofiei artei" (Schopenhauer 1995: 128). Schopenhauer, în cele ce urmează, rezumă evoluţia metodelor de investigare teoretică, de la Aristotel la Alexander Baumgarten, ale cărui consideraţii psihologice, importante, ating ideea de cunoaştere sensibilă, intuitivă, perspectivă abandonată însă în favoarea punctului de vedere „obiectiv". „Urma să fie meritul lui Kant de a examina într-un mod serios şi profund *excitaţia însăşi*, pe urma căreia declarăm frumos obiectul pe care l-a produs, şi să încerce să îi determine elementele şi condiţiile în însăşi sensibilitatea noastră. [...] El a arătat metoda şi a deschis drumul, dar a ratat scopul" (Schopenhauer 1995: 129). Cum de s-a putut întâmpla acest eşec ni se explică prin faptul că filozoful de la Königsberg pleacă de la cunoaşterea abstractă (proprie lui), pentru a găsi în ea explicaţia cunoaşterii intuitive: „prima este o cameră obscură, în care a doua vine să i se întipărească înaintea ochilor şi de unde el îşi plimbă privirile asupra realităţii!" (Schopenhauer 1995: 129). Comparaţia, ca şi în cazul lanternei magice, minimizează îndreptăţirea demersului abstract-speculativ (care, pe drept cuvânt, neutralizează subiectivitatea relativă a cunoaşterii sensibile), în favoarea intuiţiei, a cărei valorizare *secundă* o reproşează lui Kant: „tot aşa, în critica judecăţii estetice, el nu porneşte de la frumosul însuşi, de la frumosul intuitiv şi imediat, ci de la judecata formulată asupra frumosului, şi pe care o numeşte cu o expresie foarte urâtă, judecată de gust" (Schopenhauer 1995: 129). Schopenhauer este intrigat de faptul că, deşi era conştient de acest veritabil nod gordian al chestiunii, Kant a rămas la consideraţii abstracte, de ordin general: „Aici este problema. Ceea ce îl frapează, mai ales, este faptul că o asemenea judecată este în mod vădit expresia unui proces al subiectului şi că are totuşi o asemenea generalitate, încât pare să se raporteze la o proprietate a obiectului. Iată ce l-a frapat, şi nu frumosul însuşi" (Schopenhauer 129–130). Acest paradox, care conţine un „cerc al gândirii" de neocolit, a fost rezolvat de Kant doar din perspectiva unui singur termen, abstract. În fond, în acest punct al filosofiei artei s-a întors şi Heidegger, atunci când a formulat chestiunea în termenii unei *techné*, cam aşa: artistul este originea operei, întrucât el o produce, printr-o *techné*; dar calitatea sa de artist este dată abia de către operă, ea singură îl certifică – artistul este „opera" operei, îşi are originea în operă. Ce soluţie a oferit Heidegger acestui cerc al gândirii? A „rezolvat" dilema în spirit platonician: şi artistul, şi opera îşi au originea comună în *artă*, ea conţine opera şi artistul, avându-şi, ea însăşi, originea în *ideea* de artă, care, deşi nu este identică celei transcendente, platoniciene, se află, totuşi, în relaţie strânsă cu sacrul (Heidegger 1995: 83). Kant nu parcurge acest cerc al gândirii, tocmai pentru că acest lucru ar forţa limita gândirii, ducând în zona „incognoscibilului", a esenţei

Scanned with OKEN Scanner

lucrului, care prin natura ei se refuză cunoaşterii. În cele ce urmează se va vedea cum valorifică Schopenhauer ceea ce el numeşte eşecul lui Kant.

De remarcat, dintru început, că Schopenhauer preferă să uzeze de cuvântul *ridicol* şi nu de acela de *comic*, dorind să se situeze la un grad mai mare de generalitate: ceea ce, în mod intenţionat, provoacă râsul include un spectru mai larg de manifestări; astfel, în ordinea exemplelor analizate, ridicolul include vorba de spirit, anecdota, gluma în sens larg, echivocul, ironia, parodia, imposibilul (neverosimilul) şi absurditatea, văzute, acestea din urmă, iată, ca „minciuni comice", gluma fiind pusă în relaţie directă cu ironia sau cu umorul. La finalul capitolului *Apropo de teoria ridicolului*, Schopenhauer subliniază distincţia netă între „umoristic" şi „comic", stabilind o ierarhie a categoriilor în defavoarea netă a ultimului, pe care nu-l utilizează decât accidental în cursul expunerii, în aspecte secundare: „Dacă astăzi, în literatura germană, cuvântul *umoristic* este curent folosit cu sensul de *comic*, se datorează într-adevăr acestei manii jalnice de a da lucrurilor un nume mai nobil decât cel ce li se potriveşte, şi anume cel al unei clase de obiecte superioare [...]. Cuvântul *umor* a fost împrumutat de la englezi, pentru a caracteriza şi izola o categorie a râsului, care a fost mai întâi remarcată la ei, care le este proprie şi care este înrudită cu sublimul; şi nu pentru a împopoţona cu el orice farsă şi orice arlechiniadă, cum fac astăzi, fără împotrivire, savanţii şi literaţii germani [...] cel pe care îl numim astăzi umorist, altădată era numit bufon" (Schopenhauer 1995: 232).

Din cele de mai sus se desprind două concluzii parţiale: ceea ce Schopenhauer numeşte *ridicol* depăşeşte, evident, esteticul, privind umanul în general; comicul nu ar denumi decât o serie de procedee primitive, elementare, din protoistoria genului popular: arlechiniada, farsa, bufonescul, *gratuitatea* care provoacă râsul „simplu", fără a implica sensibilitatea, gravitatea, sentimentele complexe. Dar, cu mult mai semnificative rămân tipurile de ridicol pe care Schopenhauer le discerne, şi tentativa temerară de a prinde mecanismul intim al râsului: „originea ridicolului este întotdeauna în subsumarea paradoxală şi în consecinţă neaşteptată a unui obiect faţă de un concept eterogen, şi fenomenul răului revelă întotdeauna percepţia subită a dezacordului dintre un astfel de concept şi obiectul real pe care îl reprezintă, adică între abstract şi intuitiv. [...] Deci tot ce provoacă râsul închide două elemente, un concept şi ceva particular, obiect sau eveniment; acest particular poate fi desigur subsumat acestui concept, şi gândit prin intermediul lui; dar dintr-un alt punct de vedere, şi acesta esenţial, el nu relevă nicidecum, ci dimpotrivă este radical distinct de obiectele pe care acest concept le reprezintă de obicei" (Schopenhauer 1995: 222–223). Rezumând, conflictul „ridicol" are loc între reprezentarea conceptuală şi aceea intuitivă. În termeni logici, adaugă Schopenhauer, situaţia s-ar putea schematiza în forma unui silogism a cărui premisă majoră este incontestabilă, dar a cărui premisă minoră, de un caracter neaşteptat, a fost introdusă „printr-un fel de şicană", concluzia fiind afectată de „un caracter ridicol".

Scanned with OKEN Scanner

Pentru a ne convinge de acest „caracter ridicol", izvorât din neaşteptata incongruenţă (divergenţă) dintre reprezentarea abstractă şi intuiţie, în mod insolit, Schopenhauer apelează la un exemplu luat nu din sfera genului comic propriu-zis, ci... din geometrie. Pentru acest caracter insolit, îl redau întocmai: filosoful ne aminteşte că, în conformitate cu definiţia (abstractă) a unghiului, el constă din întretăierea a două linii drepte, în timp ce tangenta la un cerc este o linie dreaptă ce atinge într-un punct o circumferinţă; dar, adaugă el, tangenta este în realitatea paralelă cu acel punct, de contact aparent cu cercul, astfel încât un unghi între tangentă şi circumferinţă este, teoretic-abstract vorbind, imposibil. „Este evident că, văzând un astfel de unghi existând pe hârtie, nu ne vom putea împiedica să zâmbim. Desigur, ridicolul, în acest caz, este foarte slab; în schimb vedem fără să ne putem îndoi că el ia naştere din contrastul dintre reprezentarea abstractă şi intuiţie" (Schopenhauer 1995: 222–223). În paranteză fie spus, „reuşita" intuitivă de a strecura un unghi între tangentă şi cercul respectiv ţine doar de grosolănia desenului şi/sau de lipsa de fineţe a percepţiei; coborând mai mult intuitivul din „concretul" desenului în realitatea experimentului, vom constata ca pe o evidenţă următorul lucru: dacă circumferinţa unei roţi de tren este tangentă la suprafaţa şinei într-un punct T, nu vom găsi niciodată o „pană" suficient de ascuţită pentru a o putea înfige între şină şi roată, astfel ca să ajungă în T. La limită, „pana" subţiată infinitezimal s-ar transforma într-o foiţă subţire, şi unghiul s-ar topi într-o linie, confundată cu suprafaţa şinei, ca o monedă pe care copiii o pun pe calea ferată chiar în acest scop. Acest lucru arată, dacă mai era nevoie, că unghiul „posibil" în desen era o falsă intuiţie, o aparenţă. „După cum vom trece de la real, adică de la intuitiv, la concept sau invers, de la concept la real, şi după cum cele două elemente nu se acordă, el va da naştere fie unui calambur, fie unei absurdităţi, fie chiar şi mai ales în viaţa practică, unei nerozii" (Schopenhauer 1995: 75). Utilizarea unui concept mai larg pentru unul subsumat, acesta acoperind un caz particular eterogen, ar da naştere „vorbelor de spirit", echivocului, dar şi formelor complexe, între care şi parodia, întrucât aceasta se foloseşte de concepte ale unei opere, ale unui limbaj, stil, autor sau gen parodiate, al căror *model* (superior) este recognoscibil. Schopenhauer oferă şi o definiţie a genului, *parţial* funcţională, în aceşti termeni: „Parodia, înrudită cu această categorie a râsului, este şi ea exagerată şi clar intenţionată. Ea pune stăpânire pe cuvintele unui poem sau unei drame serioase, pentru a le atribui unor personaje josnice şi de nimic, şi le foloseşte pentru a caracteriza motive frivole şi acţiune meschină. Ea pune deci realităţile triviale pe care le reprezintă în conceptele elevate dintr-o operă originală; trebuie ca unele să se potrivească cu altele, oricare ar fi de altfel diferenţa care le separă, şi tocmai acest amestec de potrivit şi nepotrivit pune puternic în relief contrastul dintre concept şi intuiţie" (Schopenhauer 1995: 226).

Acelaşi contrast, afirmă Schopenhauer, poate fi parcurs în sens invers, efectul constând nu doar în „inadecvarea" la conceptul superior: „O a doua categorie a râsului urmează, cum am spus, un drum invers: se merge aici de la conceptul abstract la realitatea intuitivă, al cărei gând îl provoacă; dar în acest proces se

Scanned with OKEN Scanner

relevă o oarecare nepotrivire cu realitatea şi conceptul pe care nu ai bănuit-o; de aici absurditatea şi dacă această absurditate se realizează, un act nesăbuit" (Schopenhauer 1995: 227). Această din urmă modalitate îi apare lui Schopenhauer esenţială în comedie, unde comicul acţiunii este deosebit de important, în vreme ce prima situaţie ar schematiza comicul realizat de limbaj. Dacă, în întregul lui, *Don Quijote* este o parodie (a unui gen romanesc...), actele eroului, în marea majoritate, ilustrează a doua situaţie: el modelează realul intuitiv conform unui concept: „pentru a-i ajuta pe cei oropsiţi, îi trece prin gând să-i elibereze pe ocnaşi". Dar, aş adăuga, cazul lui Don Quijote este unul mai special: raportul existenţial al personajului cu lumea este constant răsturnat: el dă viaţă conceptelor, la modul cel mai propriu, se încrâncenează în a trăi idealul-abstract *tocmai* pentru a învinge realitatea intuitivă, resimţită ca josnică şi degradată, comicul detaliilor este resorbit în tragicul de ansamblu, ceea ce nu anulează totuşi prezenţa dublului registru.

Râsul, observă Schopenhauer, este un efect al *plăcerii comice*: „Conceptele, al căror contrast cu intuiţia ne provoacă râsul, sunt ori ale altuia, ori ale noastre. În primul caz râdem de altul; în al doilea caz, încercăm o surpriză adesea plăcută, întotdeauna comică. [...] apercepţia incompatibilităţii dintre intuiţie şi gândire ne face plăcere şi ne lăsăm în voie în seama hohotului de râs nervos pe care această apercepţie îl produce. Iată motivul acestei plăceri. Din acest conflict care survine brusc între intuitiv şi ceea ce este gândit, intuiţia iese întotdeauna victorioasă; căci ea nu este supusă erorii, nu are nevoie de o confirmare exterioară ei, ci îşi este singură garanţie. Cauza acestui conflict este în ultimă instanţă faptul că gândirea cu conceptele ei abstracte nu ar putea coborî până la diversitatea infinită şi la varietatea de nuanţe a intuiţiei. *Acest triumf al intuiţiei asupra gândirii ne bucură* [subl.n.]. Căci intuiţia este cunoaşterea primitivă... [...] ea este centrul prezentului, al plăcerii şi al bucuriei, şi *niciodată nu comportă un efort penibil*" (Schopenhauer 1995: 228–229).

Nu este greu de remarcat că, aparent atât de diferite, consideraţiile lui Schopenhauer cu privire la *ridicol* – care, în accepţiunea sa, include toate manifestările comicului – întâlnesc pe cele kantiene în cel puţin două momente importante: fenomenul comic vizează o ezitare între două reprezentări, ezitarea aceasta presupune o „înşelare" momentană a intelectului şi conţinutul mimim de absurditate al obiectului comic (fie ca eroare, fie doar ca inadecvare), la care s-ar putea adăuga un al treilea corelativ, plăcerea câştigată din suspendarea momentană a gravităţii, din economisirea „efortului penibil" pe care conştiinţa gravă îl presupune. Toate acestea, sub rezerva valenţelor diferite pe care cei doi filosofi le-o atribuie unor termeni ca *intelect*, *intuiţie* etc. Acelaşi mecanism, raportat la subiect şi teoretizat de Kant şi Schopenhauer din perspectiva cunoaşterii, va fi un bun teoretic asimilat de Bergson, în alţi termeni, şi de Freud, în formula „economiei de neplăcere" şi a „câştigului de plăcere", idei recognoscibile în primatul voinţei primitive a plăcerii imediate, eliberate de *seriozitate*, adică de conştiinţa gravă, în care conceptul (sau gândirea) se află în armonie cu intuiţia sau realitatea (Schopenhauer 1995: 229).

Scanned with OKEN Scanner

Reflecţia lui Schopenhauer asupra râsului şi a mecanismelor conexe, la nivelul gândirii, reprezentărilor, dar şi la nivelul subiectivităţii, oglindită în expresie, respectiv în receptare, are ca rezultat formulări percutante, pe care teoriile moderne nu le vor putea ocoli; într-o formă izbitor de asemănătoare, chiar dacă integrate altui sistem de motivări şi interpretare, le regăsim şi la H. Bergson (*Le Rire*).

Concluzionând, după Schopenhauer, „gluma este ceea ce te face să râzi cu intenţie şi se străduie să stabilească un dezacord între conceptele altuia şi realitate, modificând uşor natura unuia dintre cele două elemente; *seriozitatea*, dimpotrivă, constă cel puţin în a căuta armonia completă dintre realitate şi concept" (Schopenhauer 1995: 230). Cum lesne se remarcă, filosoful înlocuieşte aici *reprezentarea abstractă* cu termenul, încă mai general, de *concept*, şi *intuiţia* (reprezentarea ei), prin acela de realitate. A glumi, aşadar, înseamnă a te situa „complezent" faţă de real, adică a renunţa la exigenţa încordată a seriozităţii, care supraveghează acordul între expresie (reprezentarea abstractă) şi reprezentarea intuitivă – dar cum se face această „relaxare" a seriozităţii? *Numai* la nivelul expresiei, cel care glumeşte prefăcându-se a ignora *dezacordul* pomenit, şi care este inclus în chiar intenţia sa, aşadar gluma, în afara inadecvării conţinute, este şi *simulare*. De aceea „simpla" glumă poate lua forma *ironiei*: „Dacă gluma se ascunde în spatele seriozităţii, avem *ironia*, aşa de exemplu, când părem să admitem în mod serios idei contrare ideilor noastre şi să le împărtăşim cu adversarul nostru, până când rezultatul final îl lămureşte asupra intenţiilor noastre şi asupra valorii propriilor sale gânduri" (Schopenhauer 1995: 230). Astfel descrisă ironia socratică, Schopenhauer construieşte în simetria perspectivei: „Contrariul ironiei ar fi deci seriozitatea ascunsă în spatele glumei. Este ceea ce numim *umor*. Am putea să îl definim: dubla contrapondere a ironiei. [...] Ironia este obiectivă, combinată în vederea altuia; umorul este subiectiv, vizând înainte de toate propriul eu" (Schopenhauer 1995: 230). Considerând conştiinţa artistică antică una centrată pe obiect (*mimesis*), şi cea modernă, dimpotrivă, pe subiect, Schopenhauer atribuie capodoperele de ironie anticilor şi, respectiv, pe cele de umor, modernilor, anticipând teorii actuale, care plasează apariţia umorului în zorii modernităţii (Fr. Villon, dispărut în 1460, cunoştea reţeta umorului negru, chiar dacă, magistru în arte, încă nu deţinea conceptul de *umor*). Umorul, spune Schopenhauer, se bazează pe o dispoziţie subiectivă, gravă şi înaltă, în conflict cu o lume vulgară, net diferită de cea intimă; această subiectivitate, în tentativa de a se concilia cu lumea, „caută să gândească cu aceleaşi concepte şi propriu-i sentiment şi lumea exterioară. Aceste concepte vor fi deci în dezacord când cu realitatea exterioară, când cu realitatea intimă, şi vom da astfel impresia unui râs intenţionat, adică glumei; dar în spatele acestei glume se ascunde gravitatea cea mai adâncă, care răzbate în râs. Ironia începe cu o fizionomie gravă şi se termină cu un zâmbet; umorul urmează un drum opus" (Schopenhauer 1995: 231). Şi aici filosoful apelează la câteva exemple din *Hamlet* de Shakespeare, dintre care ultimul, complex, este o ţesătură inextricabilă de ironii, al căror efect cumulat este un umor amar, o jubilare dureroasă;

Scanned with OKEN Scanner

este vorba despre pasajul în care Hamlet se adresează Ofeliei, prefăcându-se vesel, mirat că mama sa e bucuroasă, deşi tatăl a murit abia de două ore; la „corecţia" Ofeliei („De două luni, senior"), Hamlet mimează surpriza: „A trecut atâta vreme, deja?", exemplul acesta oferind o imagine despre ce înţelege Schopenhauer prin „dubla contrapondere a ironiei", a glumei amare, într-o haină veselă. De notat că, în pasajul amintit, ironiile nu sunt adresate Ofeliei, nu ea este ţinta lor, ci mama, absentă, aşa încât ele creionează o situaţie, acutizându-i contururile, ca în caricatură – în fond, caricatura şi umorul negru având o disponibilitate reciprocă, pe linia *atrocelui*. Că lucrurile stau aşa, o confirmă Schopenhauer, la sfârşitul capitolului despre ridicol, când apelează la un desen colorat de Tischbein, o caricatură însoţită de un text amar-ironic (Schopenhauer 1995: 231), „produs al umorului", care, în spatele dialogului glumeţ, superficial, al desenului cu înscrisul, ascunde un gând grav.

Investigând fenomenul comicului în sfera mai largă, a vieţii, Schopenhauer îşi exemplifică teoria (şi o verifică) în plan estetic; în locul oricăror concluzii ale nenumăratelor nuanţări operate în capitolul VIII din *Supliment la prima carte*, stau cele câteva notaţii generale, avansate de Schopenhauer încă din *Cartea întâi. Lumea ca reprezentare*: „...sau două ori mai multe obiecte reale, două ori mai multe reprezentări intuitive sunt date cunoaşterii şi sunt identificate de bunăvoie sub unul şi acelaşi concept care le cuprinde pe amândouă, această specie de comic numindu-se glumă; sau invers, conceptul există mai întâi în cunoaştere şi se merge de la el la realitate şi la modul nostru de a acţiona asupra ei, adică la practică, obiecte, care de altfel diferă profund unele de altele, şi totuşi cuprinse în acelaşi concept, sunt considerate şi tratate în acelaşi mod, până ce marea deosebire care există între ele apare dintr-o dată, spre surprinderea şi uimirea celui care acţionează; acest gen de comic este bufoneria" (Schopenhauer 1995: 74). Schopenhauer recunoaşte şi două tipologii înrudite: „Răsturnarea vizibilă a unui punct de vedere şi deghizarea spiritului în bufonerie, aceasta este arta nebunului de la Curte sau a arlechinului. [...] De bufonerie se leagă şi comicul pedant; acesta constă în a acorda puţină încredere propriului intelect, şi prin urmare a nu-i putea permite să distingă imediat ceea ce este adevărat într-un caz particular, în a-l plasa atunci sub tutela raţiunii şi în a se servi de aceasta în orice ocazie, adică pornind întotdeauna de la concepte generale, de la reguli sau de la maxime şi a se conforma cu exactitatea lor în viaţă, în artă şi chiar în conduita morală" (Schopenhauer 1995: 75). Schopenhauer surprinde astfel înrudirea a două tradiţii ale artei comice, una populară, reprezentată de *commedia dell'arte* şi una cultă, în care îşi pot găsi locul marile romane comice, ca *Don Quijote* de Cervantes Saavedra, *Jacques fatalistul şi stăpânul său* de D. Diderot sau, de ce nu, *Ulise* de J. Joyce, care, oricât de diferite, sunt capodopere parodice.

Rosenkranz: comicul în estetica urâtului

Preluând idei ale lui Fr. Schlegel, despre urât ca aparenţă a răului şi frumos – aparenţă a binelui, şi situările efectuate de W. Solger, ce reaşază raporturile între

Scanned with OKEN Scanner

frumos/urât, tragic/comic, într-o „geografie" estetică a categoriilor aflate în tensiune şi dialog, participând chiar unele la altele, Karl Rosenkranz, cu *O estetică a urâtului [între frumos şi comic]* (1853), cristalizează, într-un singur sistem de concepte comunicante, ceea ce gândirea germană despre artă cucerise până la el. Rosenkranz afirmă că între urât (relativ) şi frumos (ideea originară, divină) există o legătură internă („aceleaşi determinante ce exprimă necesitatea frumosului se investesc în contrariul lor"), ceea ce face ca urâtul să existe, odată anulată contradicţia cu frumosul, ca *frumos negativ*: „Frumosul este, la intrare, prima graniţă a urâtului; comicul, la ieşire, cea de a doua. Frumosul exclude de la sine urâtul, comicul, dimpotrivă, fraternizează cu urâtul, îl epurează de elementele respingătoare prin aceea că lasă să i se vadă relativitatea şi nulitatea în raport cu frumosul" (Rosenkranz 1984: 37).

Urâtul, după Rosenkranz, reprezintă „media negativă între noţiunea de frumos în sine şi cea de comic" (Rosenkranz 1984: 71). Resituarea conceptelor aduce o anumită dinamică a fenomenelor estetice, care face posibilă coabitarea şi evoluţia: „Frumosul absolut dormitează în propria sa infinire, fără a năzui să se extindă în infinit sau să se piardă în micime. [...] Prin medierea pe care urâtul o face comicului, acesta poate fi opus în mod relativ şi sublimului, dar trebuie să ţinem cont de faptul că, fiind capabil de umor, comicul poate trece iarăşi în sublim" (Rosenkranz 1984: 78). Dacă libertatea exprimă conţinutul ideal al frumosului, „lipsa de libertate se transformă în desfigurarea libertăţii şi a frumosului, în *caricatură*... [...]. Dar în caricatură, prin reflexul ei permanent în modelul său, puterea urâtului este din nou înfrântă; ea poate ajunge, în mod relativ, din nou la libertate şi frumuseţe, căci ea ne aminteşte nu numai idealul pe care îl contrazice, ci poate face aceasta şi cu o anumită autoîncântare, care, sub aparenţa plăcerii pozitive a nulităţii absolute, devine comică în sine" (Rosenkranz 1984: 80). Vorbind aici despre Don Quijote, Rosenkranz adaugă: „comicul răzbeşte din caricatură, care altfel ne provoacă chiar o melancolică tristeţe [...] şi totuşi Cervantes a posedat marea artă de a înfăţişa în cavalerul fantastic şi în înţeleptul său însoţitor trăsături perene ale naturii umane în general" (Rosenkranz 1984: 81–82). Cu acest „şi totuşi", comicul devine comunicant cu tragicul, învederând, pe dos, observaţia că de la sublim la ridicol nu e decât un pas; în cazul lui Don Quijote, acest pas poate fi parcurs şi în sens invers, prin medierea tragicului. Rosenkranz pleacă de la determinările frumosului pentru a le fixa pe cele ale urâtului: *amorfia*, *asimetria*, *dizarmonia*, urmărind conversia lor în comic, *deformarea* (şi *caricatura*), *slăbiciunea*, *obişnuitul* (şi „momentul său ironic"), travestiul şi parodia, *întâmplătorul* şi *arbitrarul*, *bizarul*, *barocul* şi *grotescul*, cu evoluţia lor în *burlesc*, ceea-ce-e-mort-şi-gol, *absurdul*, *scârbosul* şi *răul*. Între toate aceste sub-categorii, caricatura este „punctul culminant în configurarea urâtului" şi, de aceea, reprezintă posibilitatea maximă a conversiei în comic, Rosenkranz văzând în acest procedeu unul esenţial, aşa cum l-a înţeles şi Baudelaire în eseul său *L'essence du rire*.

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAFIE

a. Generală

Aristotel 1965 = Aristotel, *Poetica*, ediție îngrijită de D.M. Pippidi, București, Editura Academiei.
Pippidi 1970 = *Arte poetice. Antichitatea*, ediție îngrijită de D.M. Pippidi, București, Editura Univers.
Bergson 1995 = Henri Bergson, *Gândirea și mișcarea*, traducere de Ingrid Ilinca, Iași, Editura Polirom.
Camus 1994 = Albert Camus, *Fața și reversul. Nunta. Mitul lui Sisif. Omul revoltat. Vara*, traducere și prefață de Irina Mavrodin, București, Editura RAO.
Călinescu 1970 = G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. I, București, Editura Minerva.
Heidegger 1995 = Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, prefață de Constantin Noica, București, Editura Humanitas.
Kant 1981 = Immanuel Kant, *Despre frumos și bine*, vol. I, traducere de Ion Ianoși, București, Editura Minerva.
Marino 1973 = Adrian Marino, *Dicționar de idei literare*, București, Editura Eminescu.
Meyer 2006 = Michel Meyer, *Comicul și tragicul. Perspective asupra teatrului și istoriei sale*, traducere de Raluca Bourceanu, prefață de Constantin Sălăvăstru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" [ed. franceză, Paris, PUF, 2003].
Onfray 2000 = Michel Onfray, *Pântecele filosofilor*, traducere de Lidia Simion, București, Editura Nemira.
Platon 2004 = Platon, *Opere complete*, vol. IV, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, traducere de Andrei Cornea, București, Editura Humanitas.
Plautus 1974 = Titus Maccius Plautus, *Amphitryo. Teatru*, vol. V, traducere de N. Teică, București, Editura Minerva.
Popa 1975 = Marian Popa, *Comicologia*, București, Editura Univers.
Rosenkranz 1984 = Karl Rosenkranz, *O estetică a urâtului (între frumos și comic)*, traducere de Victor Ernest Maşek, București, Editura Meridiane.
Rusu 1966 = Liviu Rusu, *Eminescu și Schopenhauer*, București, Editura pentru Literatură.
Schopenhauer 1995 = Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. II, traducere de Emilia Dolcu, Viorel Dumitrașcu și Gh. Puiu, Iași, Editura Moldova.

b. Ediții

Eminescu 1977 = Mihai Eminescu, *Opere*, vol. VII, *Proza literară*, București, Editura Academiei.
Eminescu 1993 = Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XV, București, Editura Academiei Române.

SOME MARKS IN THE ACTUAL CONFIGURATION OF THE CONCEPT OF *COMIC.* FROM ANCIENT THEORIES UNTILL HENRI BERGSON

ABSTRACT

This text proposes not only the remaking, even in *raccourci,* of the history of the concept of comic, but also the outline of a direction including the most meaningful marks. Belonging of the art sphere, and of the social life, too, with a noble origin in the sacred rituals, the concept enlarged indefinitely the notional content and, getting historical dimensions, nuanced permanently its valences, remaining an open concept, the comic phenomenon unlike the tragic, for instance, being always

Scanned with OKEN Scanner

permeable to a sensible, adaptive innovation. Overtaking the art and looking for the human in the main, the inclination of the philosophical reflection on the phenomenon from art and life, too, became natural. This is the reason for our theoretical effort attempts to reveal essential characteristics of the comic, in the aspects which keep constant, actual, from the moral ridicule submitted to the analysis, to the comprehension of some great thinkers of the German idealism, such distinct in personality like I. Kant and A. Schopenhauer. But the deeper reason for the selection of the theoretical marks from the philosophical sphere, rather than the aesthetic or psychological domain remains the intention of our study to regard the comic phenomenon in the general climate of ideas, the same climate basically familiar for the Eminescu's thinking and work, in which the reflection of the concepts and of the idea of comic is to be revealed, an arrival point for this preliminary effort.

Key-words: *comicality*, *ridicule*, *problematology*, *ugliness*, *absurd*.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

FAILED HUMOR AND ITS EFFECTS IN CONVERSATION

SILVIA BOGDAN*

"The one who understands [...] becomes himself a participant in the dialogue" (Mikhail Bakhtin).

The present article sets out to investigate failed humor in natural conversation settings. It aims at delineating two types of failed humor: unperceived humor, which may literally be taken in as a verbal attack towards the sender and rejected humor, which is perceived but purposely ignored in order to continue the conversation as it has been initially intended. It also attempts to oppose humorous versus failed humorous discourse. The theoretical framework used in the analysis of failed humor in this paper is partially based on P. Brown and S. Levinson's Politeness Theory (1987) and J. Culpeper's Theory of Impoliteness (Culpeper *et al.* 2003).

Humor is generally viewed as a form of social communication in which an intentionally created language stimulus triggers some aesthetic pleasure in people's minds. It is a rare conversation in which one participant does not attempt to illicit laughter or respond with amusement. It is mostly used in informal speech and writing aiming at entertaining or provoking laughter in the recipients.

Humor can be broadly considered as a "particularly versatile strategy" (Bell 2009: 12) highly exploited by various senders in discourse to "construct identities" (Bell 2009: 159) and accomplish their own aims.

As an important socio-pragmatic strategy, humor is assigned a very significant role in regulating communications. Thus, it may be used as an ice-breaker in conversations to help build relationships or group solidarity, share amusing experiences, fill uncomfortable pauses, negotiate requests for favors and, sometimes, persuade.

However, it is not always the case when humor has positive effects on the on-going conversation and its participants. It may also offend and hurt the participants, bringing about misunderstanding and confusion, especially, when humor is ill-intended. Such instances of humor are referred to as failed or unsuccessful humor, as what seems funny to the sender, may appear very rude and impolite to the

* Universitatea de Stat „Alecu Russo", Bălţi, str. Puşkin, nr. 38, Republica Moldova

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 127–136

recipient and be rejected by him/her, or in some cases it may not be apprehended as such. Humor is generally unsuccessful when there is incongruity between the participants' speaking styles, resulting in an opposition between what is meant and how it is perceived.

Unlike proper humor, failed humor has been seriously understudied by scholars as it is generally conceptualized to disrupt the natural flow of amusing conversation, often leading to communication breakdowns and/or other unpleasant consequences such as: inadequate or rude rejoinders, silence or strain relationships.

Anyway, what makes failed humor studies interesting is based on the following:

(1) it is often attested in oral speech;
(2) it fulfills a variety of functions;
(3) it is always culture-bound and gender-specific.

Current research on unsuccessful humor has identified and focused on two distinct types of failed humor. According to N. Bell, there are cases where "humor is simply not perceived and cases where humor is perceived but rejected by the hearer" (Bell 2009: 14). It appears that failed humor in everyday interactions should be investigated only in context, because it entirely depends on the situation, the manner of speaking (spontaneous or planned speech), conversational conventions, shared knowledge and the participants' communicative competence and social role. Hence the precise nature of failed humor is revealed only in interaction, taking into account the particular effect it has on the senders and/or the recipients themselves.

Humor as an interactive phenomenon requires a high level of motivation from the sender and is defined by the following criteria suggested by Richard J. Alexander in his work *Aspects of Verbal Humor in English* (Alexander 1997: 10):

1. intention on part of the sender;
2. consciousness on part of the sender;
3. *malevolent* or *benevolent* intent;
4. purpose to amuse people;
5. general light-heartedness;
6. being witty.

In the context of failed humor, it is necessary to draw attention to one important factor related to the above criteria. It concerns the question of intentionality which occurs on a bidirectional basis (Norrick, Chiaro [eds.] 2009: 151), because humorous utterances are deliberately created by the senders and/or the recipients with an obvious intention to amuse each other. Yet, in case of failed humor interaction, intentionality is seen as unidirectional as it is manifest only either on the part of the sender or the recipient. Consequently, such conversations are disruptive in nature as the recipients (sometimes the senders) fail to perceive and are unconscious of the sender's humorous malevolent or benevolent intention, or reject it altogether.

Scanned with OKEN Scanner

It is worth mentioning that failed humor studies also lay special emphasis on the recipient and the perlocutionary effect of humorous acts, focusing explicitly on the linguistic levels of humor in verbal interactions. I. Ermida argues: "The humorous communication is characterized by a reciprocal relation between the intentions of the sender and the expectations of the recipient. In case of lack of receptiveness on the part of the interlocutor, for instance, the illocutionary potential of the message does not bear perlocutionary fruit" (Ermida 2008: 133). The result of such an interaction is obvious communication failure.

Unsuccessful humorous communication should mostly be regarded as an infraction of the pragmatic principles, especially of P. Grice's (1975) cooperative principle, which governs speech acts and which requires both participants to share truthful, relevant, non-ambiguous and clear information. However, there is no genuine cooperation or mutual constructions between the participants in failed humorous interaction. The sender deliberately encodes the illocutionary force of an utterance, so as to bring the recipient to an adequate presuppositional and interpretative frame. If the recipient is unable to make the necessary inferences from what is being said then there is lack of communication, moreover, the recipient may also become the victim or the very butt of the humorous tale. Consequently, it might be concluded that failed humor is also ruled by its own principles and specificities in communication which are characteristic only of this type of verbal interaction.

Considering failed humor studies, the issue of the social participant role (Alexander 1997: 11) is also very significant for it deals with such relevant factors as the text type of the humorous conversation, the manner of speech, and the role and the contribution of each participant to the creation of humorous utterances. Thus, taking into account that failed humor communication is considered to be unidirectional, one of the participants has the dominant role, structuring the conversations according to his/her rules.

Important observations concerning failed humor are revealed while analyzing samples of unsuccessful conversations showing obvious instances of pragmatic failure. Let us examine a few examples that display the infraction of the cooperative principle that in most of the cases are characterized by the sender's active participation and moves in the dialogue which have a tendency to become sometimes monological and which, in the long run, remain either incomprehended or ignored by the recipient. All the illustrative examples are taken from the movie "Meet the Fockers", an American comedy full of humorous situations among the members of two different families, whose children are going to marry soon. The participants' age ranges from 25 to 63 and they are not very good and intimate friends yet. Most of the conversations take place between two participants; however, there are cases when more people join the discussion. Out of 18 cases of failed humor found in the movie under analysis only some of the most interesting examples are presented below:

Scanned with OKEN Scanner

(1) – Oh, yeah. I've heard about this, this baby signing stuff. This is like cutting edge. Like...
– Yeah. Well, at this age, Greg, his mind is like a sponge. Look, when he reaches your age, for example, his mind will be far less capable of absorbing useful information.
– So cute. Hey, can I hold him?

(2) – I like that thing. Hey, do you mind if I, uh, make a little announcement?
– Well...
– Only the captain gets to make an announcement.
– You want to honk the Um...
– Sure.
– Only the captain gets to honk the horn.
– (*Silence*)...

(3) – Hey!
– Would you like some company, Greg?
– Uh, yeah. If you can't sleep.
– Go on. Have a seat.
– How about a cappuccino?
– Oh, you don't have to do that.
– It's no problem for me.
– Really? Yeah? Okay.
– Dina! Wake up and make Greg a cappuccino! Shake a leg, woman.
– Jesus, Jack, you know, I'm not that tired.
– Really. Relax, Greg. This cockpit's completely soundproofed. You should've seen the look on your face.
– Okay, okay. You got me. That was – That was a good one.
– Yes, it was. Yes.
– It's funny.

(4) – What's that?
– It's you. It's the Wall of Gaylord.
– The Wall of Gaylord?
– Isn't it nice to finally display your accomplishments, Son?
– Honey, look at all your awards.
– That's great.
– He's my champion.
– Oh, I didn't know they made ninth place ribbons.
– Oh, Jack, they got them all the way up to the 10th place. (*Silence*)...

(5) – This one looks impressive. "Mazel tov, Gaylord M. Focker. World's Greatest Nurse". Very nice.
– We've always tried to instill a sense of self in Gaylord without being too goal-oriented. It's not about winning or losing, it's about passion. We just want him to love what he's doin'. You know what I mean, Jack?
– Not really, Bernard. I think a competitive drive is the essential key that makes America the only remaining superpower in the world today.
– (*Silence*)... Well, whatever works. Mmm-hmm.

(6) – Mom, didn't you just take Little Jack back to the room?
– I'm monitoring him from a high-powered multidirectional microphone planted in his crib.
– Oh, baby monitors. Hidden cameras.
– Whatever happened to a little thing called privacy?
– Bernie, surveillance technology has helped protect a lot of the freedoms that we as Americans – take advantage of today.

Scanned with OKEN Scanner

– He's right. It has been good.
– S- son that is bullcrap in a chef's salad. Jack, tell me one smart thing the CLIA has done and I'll give you the deed to her house.
– The CLIA?
– The Central Lack of Intelligence Agency.
(*Silence*)...

(7) – No, Dina, come on, you and I will take on Jack and Roz. Come on, Jack, it'll be fun, we'll swap wives.
– (*Angry look, silence, no smile*)...
– Don't worry; you'll get her back after the game.
– (*Silence*)... (*Laughter from others*).

As is documented above, all the examples contain conspicuous witty remarks or twists made by the senders which are expressed in a direct or indirect way mostly in the form of wisecracks, as in: (1) "Look, when he reaches your age, for example, his mind will be far less capable of absorbing useful information"; (6) "The Central Lack of Intelligence Agency", sarcastic remarks, for instance: (4) "Oh, Jack, they got them all the way up to the 10th place"; (5) "Not really, Bernard. I think a competitive drive is the essential key that makes America the only remaining superpower in the world today"; (7) "No, Dina, come on, you and I will take on Jack and Roz. Come on, Jack, it'll be fun, we'll swap wives", or punch lines, as in: (2) "Only the captain gets to honk the horn"; (3) "Dina! Wake up and make Greg a cappuccino! Shake a leg, woman".

It is absolutely evident that in Examples (1), (2), (3), (6), (7) the sender's attempts at being witty are more obvious, while in Examples (4), (5) the sender's intention to ridicule and make fun of the other participant is rather interpretative, depending on the context in which the conversation takes place. As far as the type of the text is concerned, wisecracks and sarcastic utterances are spontaneous, context bound, ongoing, linear and temporally limited. They become meaningless out of context. Jokes, on the other hand, are regarded as context–free, time-independent, structured and complete texts.

Given the fact that some instances of humor may fail to generate any humor support from the recipients, the sender's humorous utterances can be classified according to the 5-point model (Bousfield, Locher [eds.] 2008: 134) suggested by J. Culpeper, while referring to the issue of impoliteness in language. A close analysis of the senders' humorous attempts shows that bold on record impoliteness strategies are used in Examples (2), (3), (5), (6); there is one case of negative impoliteness strategy in Example (7); off-record impoliteness strategies are found in Examples (1), (4), (5). In P. Brown and S. Levinson's terms (Brown, Levinson 1987: 70), the sender provides no effort to reduce the threats to the other's face in all these examples. Thus, from the provided context it is possible to assume that these funny situations involving humor of words are intentionally provoked by the senders.

Another worthy observation relates to the facts that in all the examples under consideration the sender's obvious humorous utterances do not have broad appeal.

Scanned with OKEN Scanner

The recipient's reaction to the humorous discourse is rather unordinary due to a different understanding of the referents involved. Contrary to all the expectations concerning humorous communication, which is constructed, according to P. Brown and S. Levinson (1987), on shared understanding in order to maintain each other's faces and make the participants feel good while interacting, in Examples (1) – (7) humor somehow fails to spark. As a result, the recipients do not find the ongoing discourse amusing and they shape their subsequent responses and behaviors accordingly. Thus in this context, R. Ames notes: "the need to "explain" a joke is a symptom of a failure in communication, and it as it were cuts the flow of current that makes it funny" (Ames at al. 1991: 101).

Analyzing how the recipients react to all the humorous challenges framed by the senders, it becomes clear that there is mostly positive impolite response in return and the sender's interactional goals are not fully accomplished. According to J. Culpeper, positive impoliteness means "the use of strategies designed to damage the addressee's positive face wants" (Culpeper *et al.* 2003: 1555) by ignoring, snubbing, excluding the other participant from the speaking activity, by employing "inappropriate identity markers or obscure secretive language" (*ibidem*) which leads to discord in conversations. Thus, the recipients' rejoinders illustrated above include nonverbal reactions (laughter, silence, averting or maintaining eye-contact), metalinguistic comments and comments that assess the situation of failed humor as a whole. Obviously, such misunderstandings between the participants do not lead to increased productivity in conversation; on the contrary, it increases the social distance between both parties, emphasizing one of the possible negative effects of failed humor.

In Examples (2), (4), (6), (7) the recipients fail to recognize the sender's humorous intentions altogether resorting to such discourse strategy as silence. As a rule, silence is viewed as being very meaningful and N. Bell states that in case of failed humor communication "silence can be used to indicate lack of amusement" (Bell 2009: 148). From the perspective of impoliteness theory, such conversational moves are considered offensive and impolite because there is no output from the recipients; moreover, they take no efforts to reduce the face threatening acts for the sender.

Example (7) seems to be of special interest for analysis here as it has to do with a double case of unperceived humor which is well integrated into one sample conversation between two males approximately of the same age, who take great pains to find common language. Obviously, the sender (Bernard) challenges the recipient (Jack) by uttering a sarcastic remark which is meant to tease him and minimize the tense relationship that exists between them: "No, Dina, come on, you and I will take on Jack and Roz. Come on, Jack, it'll be fun, we'll swap wives". The result of such a humorous instigation is rather unexpected for the sender. The recipient does not perceive the joke and consequently, does not reply anything in return. He is not aware of the sender's cunning plan and this is very well conveyed by his body language, namely, his facial expression which bears a stern look of sudden concern for his "property", that is, wife. However, the sender is not happy with such a turn and his follow-up move has a double-fold meaning: it works to

Scanned with OKEN Scanner

soften the negative assessment of his own face by using a defensive strategy and, on the other hand, it is again directed to challenge and attack the recipient's lack of humor by applying a negative politeness strategy: "Don't worry; you'll get her back after the game".

Following A. Zajdman's (1995) and N.D. Bell's (2009) views regarding failed humor, it is worthy to consider the question of whether joking is face threatening for the sender's or the recipient's own face. According to N.D. Bell, it is the speaker who is subject to verbal attacks and face threatening acts due to the fact that his/her humorous attempts are unperceived or rejected. Moreover, from the researcher's perspective, it appears to be a dual failure for the simple reasons that the sender "has not only disrupted the ongoing talk, but has also failed to entertain" (Bell 2009: 158). A. Zajdman assumes that humor may be face threatening for the recipient as well, especially, if he/she responds positively and agrees with the sender's humorous remarks expressed either on-record or off-record (Zajdman 1995: 326). Yet, in Examples (2), (4), (6), (7) the senders threaten their own face in a joking manner, because of the fact that the recipients fail to grasp the senders' subtle humorous undertones.

In a related vein, rejection of humor is displayed in Examples (1), (3), (5) where the recipients' strategy is to deliberately ignore the senders' clear attempts at humor and go on with the conversation. As a result, commonly attested rejections in the movie "Meet the Fockers" run as follows:

(1) – So cute.
(3) – Okay, okay. You got me. That was – That was a good one (*smiling*). [...] It is funny (*pretending to laugh*).
(5) – (*Silence*)... Well, whatever works. Mmm-hmm.

It has been interesting to observe that in Examples (1), (5), the recipients' rejoinders to humor are rather positive, conveying agreement by resorting to positive impoliteness strategies conveyed via such language means as complementing "so cute" made with the help of the intensifier "so", and the pragmatic marker "Well, whatever works. Mmm-hmm". However, given the fact that they apprehend the senders' humorous intentions, they still choose to ignore them completely by continuing talking. In such a way, the recipients not only reject the sender's attempt at humor, but also threaten their own identities, that is, face claims.

According to Richard J. Alexander, various forms of rejections or the "metalanguage" of failed humor are considered to be useful "means of testing the intentions of the collocutors" (Alexander 1997: 13). In the situation described in the movie there is no close relationship between the participants in failed humor conversations, more than this, they are enemies, therefore it is not surprising at all that such misunderstanding in communication occurs. The participants' efforts to establish some sort of friendly rapport by means of humor is completely blocked. In several cases the senders and recipients have malevolent intentions aiming at mocking openly at each other. This is especially obvious in Examples (3), where

Scanned with OKEN Scanner

one deals with an instance of strong sarcasm or "mock politeness" (Culpeper 2011: 215): "Okay, okay. You got me. That was – That was a good one". It is an off-record response to failed humor viewed as a negative impoliteness strategy which basically aims at highlighting the power difference and social distance between the participants, and namely, between would-be father-in-law and son-in-law.

Some other forms of rejections encountered in the same movie are:

– That's a good icebreaker (*patting father on the shoulder*).
– That was a good one (*accompanied by the other participants' laughter*).
– Of course, I'm... Yes.
– Honey, your father thought that it'd be fun to share stories about our first time. Really? That sounds like fun. That's... (*Silence, sudden change of topic*).
– No, it's okay.
– That was just a joke. I'm sorry. I was – I was just trying to help you, Gay.
– Thanks for that, Greg (*avoiding eye-contact*).
– That is great (*maintaining eye-contact*).
– They wouldn't (*maintaining eye-contact*).
– (*Laughter*)...

Having a sense of humor is an essential characteristic of many human beings, regardless of the cultures they belong to. It gives them confidence and ease in maintaining a conversation and social rapport or group identity with other recipients. Lack of sense of humor is usually treated as disparaging and negative, conveying the idea that an individual is not able to perceive things from a different perspective and therefore, he/she does not associate well with the group he/she belongs to.

A close examination of failed humor conversations depicted in the popular comedy "Meet the Fockers" has revealed the following data: out of 18 instances of unsuccessful humor only 6 conversation samples are classified as unperceived humor and 12 conversation samples are labeled as rejected humor.

The most common responses to failed humor run as follows:

Unperceived humor responses (6):
- Silence = 4
- Silence + sender's defensive strategies to mitigate the loss of his own face = 2

Rejected humor responses (12):
- Comments or laughter = 8
- Sarcastic or mock politeness (accompanied by laughter or minimal response) = 4

In terms of strategies used by the participants in their rejoinders, the overall data includes:

Positive impolite strategies = 40, involving: silence (8), ignoring the other participant (7), looking disinterested, unsympathetic (concerned) (4), maintaining or averting eye-contact (3), making the other participant feel uncomfortable (13), snubbing the other (2), laughter (3).

Scanned with OKEN Scanner

Negative polite strategies = 6, encompassing: invading the other participant's space (1), challenging the recipient (1), mock politeness (4).

Summing up, it is noteworthy to point out the idea that the number of strategies always exceeds the number of responses involved in failed humorous conversations, as each rejoinder may be made of several different, non-exclusive strategies such as gestures and/or metalanguage. They acquire meaning only by being considered together in conversation.

In conclusion, this paper has argued that there are two types of failed humor which are the result of an unsuccessful communication between two or more participants. Both unperceived humor and rejected humor are produced in joint interactions and its consequences and effects only emphasize the social distance, the power difference and the participants' degree of imposition in conversation.

The study has used the concept of face and impoliteness to analyze the sender's humorous instigations and the recipient's rejoinders in failed humor conversations. It has been found that failed humor defies the expectations of the participants in conversations, especially, when there is no congruity of perceptions, points of reference and values concerning common issues. The strategies used in such-like conversations rely heavily on the participants' level of politeness and face concern. The results of the study have shown that face-threatening acts in failed humor conversations employ mostly bold on record, off-record and negative impoliteness strategies with the general aim to attack the recipient's face by acting in opposition to the wants and desires of the other. In their turn, the responses to failed humor have displayed a range of positive impoliteness strategies which have been intended to damage the recipient's positive face wants by impeding the humorous conversation to unfold.

In close, it is worth mentioning that failed humor is a relatively fragile topic and failed humor studies are still open to much research and interpretation.

BIBLIOGRAPHY

Alexander 1997 = Richard Alexander, *Aspects of Verbal Humour in English*, Tübingen, Gunter Narr Verlag.

Ames *et al.* 1991 = Roger T. Ames, Chan Sin-Wai, Mau-Sang NG (eds.), *Interpreting Culture through Translation. A Festschrift for D.C. Lau*, Hong Kong, Chinese University Press.

Bakhtin 1986 = Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Edited by Michael Holquist, Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin, University of Texas Press.

Bell 2009 = Nancy Bell, *Impolite Responses to Failed Humor*, in Norrick, Chiaro (eds.), p. 143–164.

Bousfield, Locher (eds.) 2008 = Derek Bousfield, Miriam A. Locher (eds.), *Impoliteness in Language: Studies on Its Interplay with Power in Theory and Practice*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter.

Brown, Levinson 1987 = Penelope Brown, Stephen Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge, Cambridge University Press.

Scanned with OKEN Scanner

Culpeper *et al.* 2003 = Jonathan Culpeper, Derek Bousfield, Anne Wichmann, *Impoliteness Revisited: with Special Reference to Dynamic and Prosodic Aspects*, in "Journal of Pragmatics", XXXV, 10–11, October–November, p. 1545–1579.

Culpeper 2011 = Jonathan Culpeper, *Impoliteness: Using and Understanding the Language of Offence*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ermida 2008 = Isabel Ermida, *The Language of Comic Narratives: Humor Construction in Short Stories*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter.

Norrick, Chiaro (eds.) 2009 = Neal Norrick, Delia Chiaro (eds.), *Humor in Interaction*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.

Zajdman 1995 = Anat Zajdman, *Humorous Face –Threatening Acts: Humor as Strategy*, in "Journal of Pragmatics", XXIII, 3, March, p. 325–339.

FAILED HUMOR AND ITS EFFECTS IN CONVERSATION

ABSTRACT

The humor, one of the most important socio-pragmatic strategies, has a great significance in coordinating the daily conversations. Nevertheless, the humor does not always have positive effects on interactants. Humor can affect them, and this often causes misunderstanding or confusion in conversation, leading to failed communication. Or, what is funny for the emitter can be rude or offensive to the receiver.

In this article, we inquire the issue of communication failure in terms of unperceived or rejected humor. The research is based on the American film "Meet the Fockers". Failure in conversation and, respectively, the situations of failed humor, happen when it prevail a disagreement between the interactants' styles of expression.

Key-words: *failed humor, unperceived humor, rejected humor, unsuccessful conversation, politeness, impoliteness, sender, recipient, strategy.*

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

CUPTORUL ŞI PRAGUL – REPERE SACRE ÎN SPAŢIUL CASNIC: OBICEIURI LA NAŞTERE

ADINA HULUBAŞ*

Cercurile concentrice trasate în jurul mamei şi al oricărei persoane ce trece printr-o schimbare de statut ontologic se conturează pe două tipuri de coordonate: temporală şi spaţială. Aflate în directă legătură, timpul şi locul de recluziune impun respectul faţă de divinităţile casnice cu care se identifică un anumit punct al gospodăriei, fiindcă acestea sunt capabile să asigure binele familiei, dar şi să pedepsească în mod crunt impietăţile.

Nucleul existenţei umane îl constituie, la români şi multe alte popoare, *vatra* casei, un spaţiu care unifică planurile multiple ale lumii. Pentru dimensiunea fenomenală a prezentului, ea oferă căldură şi hrană. Divinaţiile şi invocaţiile făcute la gura cuptorului influenţează în plan magic evenimentele din viitor, în timp ce cultul strămoşilor care se întrezăreşte în sacralizarea acestui spaţiu face legătura cu trecutul neamului. Acest *summum* al percepţiei omeneşti vine din milenii de istorie culturală şi de pe teritorii uriaşe ale globului pământesc locuite de civilizaţii diverse. Petru Caraman a sintetizat amploarea fenomenului în studiul dedicat obiceiului ce poartă numele *căderea pe vatră* (Caraman 1988). Semnificaţia cuptorului are o valenţă sinecdotică, fiindcă el reprezintă gospodăria însăşi şi adeseori ţara natală. Vatra se identifică astfel cu divinitatea focului ce protejează casa şi devine, în opinia savantului ieşean, un altar şi un lăcaş al spiritului sacru tutelar.

Cultul vetrei apare la popoarele romanice, germanice, fino-ugrice, turco-tătare, slave şi la neogreci, iar dintre divinităţile focului adulate de acestea, Petru Caraman menţionează pe Hestia de la greci, Vesta la romani, Tabiti (sciţi), Agni, din vechea Indie, Polengabia de la prusaci, Ponyke şi Aspelenie, întâlnite la lituanieni, popor la care există şi zeitatea Gabija, cu aceleaşi atribute (vezi şi Greimas 1997: 182). Cărturarul ieşean face o subliniere relevantă în cazul poporului iranian care venerează pe *nmânô-paiti*, care, în traducere, înseamnă „stăpânul casei". La romani, divinitatea focului cumulează atributele Penaţilor, spiritele părinţilor şi strămoşilor, responsabili mai ales cu bunăstarea materială, ale Larilor, entităţi telurice, şi ale Manilor, în care se transformau sufletele morţilor îngropaţi în incinta casei. Obiceiul

* Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide", Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 137–154

acesta supravieţuieşte în Moldova prin intermediul poeziei ritual-ceremoniale de înmormântare, în care se invocă practica funerară în cauză, ca modalitate de păstrare a legăturii cu cel dispărut.

Vatra reuşeşte să unifice şi obiceiurile familiale: la naştere, copilul este închinat divinităţii focului (prin gesturi asupra cărora vom reveni), la nuntă, mireasa aţâţă focul din vatra soacrei pentru a anunţa sosirea ei în neam sau, pentru a forţa căsătoria, se pune sub protecţia spiritului tutelar al vetrei ca să-şi răscumpere statutul prejudiciat de feciorul care a înşelat-o, iar la înmormântare, mortul se aşază pe vatră pentru a fi spălat (Băuţar – Caraş-Severin) (*Sărbători* 2002: 134). La acestea se adaugă obiceiul calendaristic al colindatului, în cadrul căruia soarele este ajutat simbolic prin intermediul succedaneului său casnic: piţărăii intră în casele colindate şi aţâţă focul din vatră cu beţele lor.

Este deja evident faptul că lăcaşul focului din gospodărie acţionează asemenea unui canal între lumi, tot aşa cum fântâna din spaţiul comunitar permite comunicarea dintre nivelurile diferite ale universului. Practicile magice desfăşurate la gura focului valorifică deschiderea spre sacru, exemple grăitoare fiind vrăjile de *învelire a focului* pentru aducerea ursitului sau, schimbând palierul existenţial, medierea contactului cu lumea morţilor. „Când murea cineva, apărătoarea sobei se deschidea, pentru a face drum sufletului. Evident, pentru a-l vedea pe mort erau utilizate aceleaşi elemente: doritorul, stând pe sobă, se uită (prin frâu, sită) la masă, unde de obicei era aşezat mortul" (Olteanu 1999: 496). Apropiindu-ne de riturile de naştere, vom remarca că fiinţele sacre intră în casă prin horn (Pamfile 1997: 17), iar la gura acestuia se „aprind lumânări sfinţite" pentru a feri femeia aflată în travaliu de strigoi (Olteanu 2009: 111).

Cuptorul constituie, de altfel, un punct de referinţă de-a lungul obiceiurilor de naştere din Moldova şi din restul ţării. Încă din faza de anticipaţie a acestor obiceiuri, atenţia specială a femeii se îndreaptă spre locul în care ea îşi petrece cea mai mare parte a vieţii. Petru Caraman consideră că această valenţă a vetrei a fost preluată de la divinitatea numită de romani *Lar Familiaris* şi constă în potenţialul acesteia nu numai de „a proteja naşterile, ci şi de a provoca la nevoie – atunci când este implorată – fecunditatea tinerei soţii". Astfel ar putea fi înţeleasă practica atestată de Simeon Florea Marian menită să trateze sterilitatea: femeia bea „nouă fire de usturoi în jumătate de litru de rachiu lăsat nouă zile pe horn şi înghiţit nouă zile la rând" (Marian 1995: 9). Dincolo de fenomenul de macerare accelerată cauzat de căldura hornului, trebuie luate în considerare implicaţiile magice, cu atât mai mult cu cât repetiţia numărului nouă (căruia i se atribuie totalitatea formelor de manifestare) atrage atenţia în mod deosebit.

Pe timpul graviditătii apare o măsură de precauţie al cărei sens poate fi lesne pierdut printre interpretări raţionale ale unui fapt aparent absurd. În aproape toate judeţele Moldovei se întâlneşte superstiţia că *femeia groasă* nu are voie să stea cu spatele la sobă, fiindcă pruncul ei se prinde de şale şi nu mai poate fi născut. E necesar aici să facem trimitere la o practică terapeutică pe care Antoaneta Olteanu a întâlnit-o în antologia Elenei Niculiţă-Voronca: „Când te doare spatele să te laşi

Scanned with OKEN Scanner

pe horn şi să zici: «Ce-i în spatele mele să fie în horn, şi ce-i în horn, în spatele mele»" (Olteanu 2009: 112). Acest schimb de energie numinoasă are loc datorită magiei prin contact şi o atingere necontrolată de vatră poate produce la nivel magic un soi de „aspirare" a fătului către lumea de care este legat cuptorul. Ca întotdeauna, învelişul logic al lucrurilor (căldura excesivă provoacă lipire prin topirea materialului expus) are şi un strat de adâncime în care se pot întrevedea tiparele arhetipale.

Un alt tabu cere gravidei să nu sufle în cuptor. El figurează pântecele matern (mai ales în practicile magice de refacere a naşterii), şi precauţiile din timpul gestaţiei vizează ducerea la bun sfârşit a concepţiei. Paralela copil – coptură devine limpede în convingerea că, introducând în cuptor doi colaci odată pe lopată, gravida va ajunge să poarte o sarcină gemelară (Godineşti – Bacău)[1]. Instrumentul de lemn folosit pentru aşezarea copturilor are valoare magică şi în riturile de anticipaţie din Bihor: „Pentru ca o femeie să nască mai uşor, «să ia lopata de la cuptor, o pune jos şi mătura şi rade de pe colţurile meşii răzătură de aluat». Trece peste lopată şi zice «Atât să mă ţâie durerile, cât stă pita pe lopată!»" (Pavelescu 1945: 59). În mod evident, repunerea aluaturilor la copt atrage o naştere grea (Curteşti – Botoşani), putând chiar ucide fătul (Ştefăneşti – Botoşani), din cauza întoarcerii anormale a pruncului în pântece (Păltiniş – Botoşani). Aceeaşi recomandare este făcută gravidelor ucrainene, să se abţină a da pâinea înapoi în cuptor dacă e crudă, fiindcă, la naştere, fătul se va întoarce în uter înainte de expulzare (Kabakova 1992: 59).

Metafora pâinii în cuptor este decodată în mod conştient cu sensul de 'concepţie', simbolistica uterină adăugându-se implicaţiilor deja discutate ale cultului vetrei. Din punct de vedere etimologic, se pare că sensul de „aluat copt" a condus la apariţia expresiei *placentă uterină*, utilizată prima oară de anatomistul italian Realdo Colombo, în secolul al XVI-lea. În latină, *placenta* înseamnă „prăjitură plată", aspectul pe care îl are membrana la expulzare fiind cel care a inspirat numele. La rândul său, cuvântul latinesc provine din grecescul *plakóenta*, forma de acuzativ a lui *plakóeis*, derivat de la *pláx* (genitiv *plakós*) „plat". „Coptura uterină" pare să fi fost, aşadar, o analogie timpurie în istoria culturală a lumii. În limbajul tradiţional este frecventă denumirea de *plăcintă*, iar aparenta stâlcire a termenului literar provoacă adeseori zâmbete condescendente. Poate că nu este tocmai arbitrar acest fonetism, pe care o locuitoare din Stulpicani – Suceava îl aşază în opoziţie cu denumirea *locul copilului* în relatările sale: „doctorii îi spun plăcintă" (Diacon 1992: 189). Coptură, prăjitură sau plăcintă, toate conţin metafora unei transformări miraculoase, iar fecunditatea pe care o are simbolul cuptorului nu se opreşte la fenomenul concepţiei, ci se spiritualizează şi mai mult în accepţiunile lui alchimice, unde acesta devine mistic.

Gestica viitoarei mame în preajma focului are repercusiuni directe asupra fătului: dacă ea răstoarnă lemnele în sobă (Bolovăniş – Bacău) sau dă înapoi în

[1] Informaţiile etnografice din spaţiul moldovenesc a căror sursă nu este precizată fac parte din Arhiva de Folclor a Moldovei şi Bucovinei (AFMB).

Scanned with OKEN Scanner

cuptor pâinea necoaptă, scoasă prea devreme (Berezlogi – Iaşi), copilul se va naşte într-o poziţie dificilă, nu va avea o prezentaţie craniană. Tot ucrainencele se feresc să pună buşteni deja arşi pe foc, dacă sunt însărcinate, fiindcă pruncul se va naşte cu un ten bronzat, măsliniu; ele nu pun nici lemne ascuţite, ca să nu facă hernie fătul (Kabakova 1992: 59). Cuptorul este omolog pântecelui şi, în plus, în acesta veghează spirite puternice, a căror ofensare poate fi fatală fiinţei în formare.

Revenind la interdicţia de a sufla în cuptor, apare esenţial faptul că urmările negative sunt suportate de copilul din pântece, care se va naşte cu limba prinsă (Marian 1995: 14). Aparatul vocal al mamei a comis greşeala, şi „sudarea" celui care abia se forma în momentul critic respectă toate regulile unei sancţiuni rituale. În Ucraina se crede că pruncul ce se afla în pântecele mamei în timp ce aceasta sufla în cuptor va gâfâi (Kabakova 1992: 33), va avea o respiraţie sonoră. Efectul se încadrează în categoria analogiilor magice dintre comportamentul mamei şi caracteristicile copilului, în timp ce convingerea românească are implicaţii punitive, vizibile şi într-o superstiţie din localitatea Fânaţă, judeţul Bihor: „să nu sufle în cuptor, că capătă [copilul] suspin" (Pavelescu 1945: 59). Denumită *plânsori* în Moldova sau *plâns rău* în Trăsnea – Sălaj, afecţiunea ce are cauze magice constă în insomnie şi plâns convulsiv.

Aşa cum ne-o arată seria de volume *Sărbători şi obiceiuri*, naşterea propriu-zisă se desfăşura frecvent în preajma vetrei sau a sobei. Acum mai bine de o sută de ani, în localitatea Rast din Dolj, femeile năşteau „pe vatra foclui, ţinându-se cu mâinile de lanţurile de dupe coş, de care se spânzură căldarea când fac mămăligă" (Laugier 1910: 49). Ulterior, ele stăteau trei zile pe paie „lângă vatra focului sau lângă sobă, ca să fugă relele de copil, cum fug de foc (Desa, Ciupercenii Vechi, Bucovăţ – Dolj)" (Laugier 1910: 49). Puterea apotropaică a flăcărilor are la bază geniul protector al vetrei şi funcţia de altar a acestei construcţii din casă. *Atlasul lingvistic român* a consemnat în trei localităţi din Argeş şi Dâmboviţa chiar expresia *(femeia) dă pă vatră*, cu sensul „naşte". Ştefan Giosu a glosat locuţiunea într-un mod etnografic: „acest răspuns se explică prin condiţiile de acasă în care, altădată, năşteau femeile, vatra fiind o suprafaţă plană în prelungirea cuptorului sau sobei şi pe care se poate şedea sau dormi" (Giosu 1996: 58).

Practicile de uşurare a naşterii includeau contactul cu acest altar casnic (în sensul argumentat de Petru Caraman) şi invocaţiile. Atunci când căldura dată de vatră şi proximitatea cu ea nu erau suficiente, şi chinurile travaliului se prelungeau, femeia era aşezată pe marginea hornului şi folosea următoarea formulă pentru a crea o corespondenţă magică, o reacţie simpatetică, aşadar: „Cum iese fumul pe horn, aşa să iasă repede copilul!" (Costineşti – Botoşani). O practică identică se întâlneşte în Croaţia: femeia se adresează vetrei spunând: „Să iasă copilul din mine repede cum iese fumul din vatră" (Kabakova 1992: 33). Dacă pântecele este figurat de cuptorul în care se coace pâinea, canalul de naştere are un corespondent simbolic în horn, pe care se face accesul între lumi, după cum am văzut, şi pruncul poate intra în *lumea albă*.

Contactul cu acest liant între lumi apare şi în ceremonialul funebru, ca dovadă a puterilor deţinute de vatra focului: „pentru a nu se teme de morţi sau

Scanned with OKEN Scanner

pentru a se feri de acţiunea lor nefastă, ca strigoi, oamenii îşi lipeau mâinile de sobă sau, dând la o parte apărătoarea, se uitau în sobă" (Olteanu 1999: 496). În acest context, atingerea capătă valenţe adulatoare, parcă de invocare a unui spirit tutelar într-un moment critic.

Privitul în foc se leagă la nivel magic cu invocaţiile pe care le făceau altădată moaşele în gura vetrei, când naşterea copilului era anevoioasă. Ţinând în mână o ulcică în care se aflau apă şi busuioc, *bunica* descânta îngenuncheată lângă vatră: „Hai vinî, vinî! Vinî cât digrabî cî ţ-am dischis uşa! De-a ci băiat/ Sî cii împărat,/ S-ajungi mari gospodar!/ De-a ci fatî/ Sî cii o bunî gospodinî,/ Lăudată/ Şî di părinţ apreciatî,/ Di flăcăi căutatî!" (Ibăneşti – Botoşani)[2]. Moaşa meneşte copilului calităţi superlative pentru mediul social, un procedeu magic ce aminteşte de motivul *refuzului de a se naşte* din basme precum *Tinereţe fără bătrâneţe*, unde Constantin Noica descoperă „toate incidenţele şi implicaţiile modelului ontologic" (Noica 1996: 110), pentru care ivirea pe lume *întru ceva* măreţ reprezintă nucleul generator. Ţelul ce motivează „căderea în timp" trebuie să fie, aşadar, unul îndeajuns de înalt (împărăţie, succes social, tinereţe veşnică) pentru a compensa chinul existenţial implicit. Copilul este momit să părăsească pântecele protector, tot aşa cum, în cazul agoniilor prelungite, sufletul omului este chemat afară din trup în ritualurile de uşurare a morţii.

În Ucraina, moaşa se ruga la cuptor, întocmai ca la un altar: „Vatră-mamă, ajut-o pe aceasta să nască! Şi voi, martiri, veniţi în ajutorul ei! Porţi ale Paradisului, deschideţi-vă, chei de fier, deschideţi-vă, ajutaţi-o pe această roabă a lui Dumnezeu! Ajutaţi copilul să se nască, lăsaţi-l să vină în această lume" (Kabakova 1992: 33). Invocarea spiritelor defuncţilor în acest spaţiu casnic certifică faptul că vatra este un sălaş al Manilor, în timp ce îndemnul imperativ de deschidere, cu un corespondent în gestica moaşei (care avea grijă să nu rămână închise ferestrele, uşile şi alte simboluri ale ferecării), urmăreşte crearea unei replici anatomice, ceea ce ar scurta travaliul femeii. Tot în Ucraina, în regiunea Nipru, moaşa deschide şi uşa de la sobă, în seria gesturilor magice de deblocare a trecerii (desfacerea nodurilor şi despletirea părului gravidei şi ale tuturor celor prezenţi), dar închide ferestrele şi uşa (Boriak 2002: 34), contrar practicilor obişnuite în momentele critice. Este limpede că prin sobă trebuie să sosească un tip de energie sacră, chiar un spirit care aparţine exclusiv gospodăriei în cauză şi, de aceea, puterile lui sunt ţinute în interiorul căminului. Deschiderea uşii este urmată, în zona slavă menţionată, de gestul magic al moaşei menit să provoace reacţia divinităţilor vetrei în maniera specifică pentru principiul ignic: ea suflă în horn (Boriak 2002: 34). Echivalenţa dintre descântecul la gura sobei (expresia cu care suntem obişnuiţi capătă în acest context o semnificaţie profundă), convertit în rugăciune, şi suflarea în horn este dată de acelaşi tipar al invocaţiei către spiritul tutelar, trezit din amorţeală pentru a-şi ajuta familia pe care o veghează.

Hornul pare a fi poarta de intrare în lumea contingentului, dar şi mediul prin care mesajele ajung în planul sacru. Acest canal de emisie este folosit în situaţii

[2] AFMB, Cd. 1006, inf. Aurelia Racu, 70 ani.

Scanned with OKEN Scanner

diferite ale vieţii: „meşteri, ca croitorii, ciobotarii ş.a., ca să le vină muşteriii îi chiue duminica până a nu răsări soarele, pe gura hornului, zicând: U! hu! hu, voi cei de pe la ţară care aveţi de cusut, de făcut ciobote, hai la... cutare (numele lui), hai!" (Murgeni – Vaslui) („Ion Creangă" 2007: 177). Recuperarea animalelor pierdute foloseşte acelaşi procedeu: „vrăjitorul care a fost chemat întru ajutor merge la casa celui cu paguba şi, după ce mormâie nişte cuvinte numai de el înţelese, se urcă pe hornul casei şi strigă pe nume vita" (Marian 1994: 108) printr-o formulă ritualizată, de patru ori în fiecare punct cardinal. De asemenea, practicile maritale conţin descântece ce se declamă pe horn şi cheamă în ajutor focul pentru realizarea cuplului dorit. Vindecarea ameţelilor, puse uneori pe baza intoxicării cu monoxid de carbon de la sobă şi descrise prin sintagmele *m-o bătut cahla*, *m-o bătut soba*, se face în Băcani – Vaslui prin strigarea unei rude decedate la gura sobei (Ciubotaru 2005: 110). Chemarea în ajutor a strămoşului are menirea de a converti energia nefastă a focului în scop terapeutic, de a contracara la nivel numinos efectul sacrului stâng încorporat în principiul ignic.

Analizând obiceiul moldovenesc de a striga pe horn animalele pierdute, Petru Caraman consideră că se invocă un „geniu protector al casei, aflat în şemineu, care vine în ajutorul omului, plecând în căutarea animalelor pierdute pentru a le aduce înapoi la casă. Dar astăzi acest geniu sau această divinitate domestică au căzut în desuetudine şi nu mai există decât acest atribut al şemineului prin care ele transpar" (Caraman 1988: 131). Multitudinea cazurilor în care hornul îşi dovedeşte eficienţa magică justifică, totodată, intensitatea tabuurilor impuse persoanelor impure, specifice pentru protejarea unui spaţiu sacru.

Odată născut, copilul lua contact cu vatra prin intermediul moaşei, care îl ţinea deasupra focului să i se întărească oasele (Cucuieţi – Dofteana – Bacău, Vlădiceni – Neamţ) sau îl lovea uşor de sobă (Sodomeni – Iaşi, Laza – Vaslui), să fie tare ca ea, după cum se exprimă locuitorii din Sodomeni – Iaşi şi Spiridoneşti – Neamţ. Dincolo de sensurile augurale ale gestului, este evident că apropierea de foc are rolul de a anunţa strămoşii şi divinităţile vetrei că un nou membru al familiei a venit pe lume.

Viaţa tradiţională implică o legătură strânsă între sănătatea cornutelor mari şi bunăstarea familiei, fapt ce a dus la permutarea unor practici din ceremonialul omenesc mai cu seamă la specia bovină. Explicaţiile tradiţionale se adaptează contextului: „când fată vaca un viţel, să-l iei în braţe şi să-l dai de horn, zicând: «Când a mânca lupul hornul aista, atunci să te mănânce şi pe tine!»" (Olteanu 2009: 114). Dacă această închinare a animalului la vatră se leagă de practica de recuperare a animalului prin intermediul instanţei ignice, obiceiul de la rodini subliniază sinecdoca vatră–gospodărie şi sugerează o ofrandă. La Gălăneşti – Suceava, femeia venită la lehuză cu o găină în dar trecea pasărea de trei ori pe deasupra sobei şi spunea: „Cum nu fuge soba din casă, aşa să nu fugă nici găina!". Practica nu este specializată pentru acest moment ritual, ci relevă o funcţionalitate generală. „Când cumperi o găină sau ţi-o dărueşte cineva o dai de trei ori pe după stâlpul hornei, zicând: «Cum se ţine stâlpul de horn, aşa să te ţii tu de casa mea!»"

Scanned with OKEN Scanner

(„Ion Creangă" 2007: 206). În mod similar, „atunci când dădeai lapte cu împrumut, pentru ca o dată cu acesta să nu dai şi mana, trebuia să treci de trei ori acea oală pe după stâlpul hornului" (Olteanu 1999: 498). Toate aceste raportări magice la vatră urmăresc o aşezare sub protecţia divinităţii rezidente în focul casnic, ceea ce provoacă o atracţie de tip magic şi nu permite o îndepărtare îndelungată de gospodărie.

În Antichitatea greacă sunt atestate practici similare celor de la naştere din România secolului trecut. În cadrul ritualului numit *Amfidromii*, care avea loc la cinci, şapte sau zece zile de la naştere, copilul primea un nume, era aşezat direct pe pământ şi apoi avea loc „hora noului născut, ţinut în braţe (cel sau cei care îl poartă alergând goi în jurul vetrei)" (Vernant 1995: 221). Molitva care încă se mai face la opt zile de la naştere se mai numeşte şi „molifta de nume", cât despre celelalte două gesturi rituale asemănarea este mai mult decât grăitoare, din perspectiva arhaicităţii culturale.

La români, chiar şi atunci când mama nu năştea pe vatră, copilul era aşezat imediat după naştere pe platforma acesteia şi, în felul acesta, spiritul tutelar al casei îl lua sub pavăza sa. Răspunsurile la chestionarele Atlasului etnografic român au atestat această practică în Petrova – Maramureş, Zagra – Bistriţa-Năsăud, Hobiţa – Hunedoara. Ea a fost explicată prin înrâurirea magică întâlnită şi în Moldova: „Se punea copilul pe cuptor (care era făcut din piatră), ca el să fie trainic ca piatra şi tare ca hornul" (Şanţ – Bistriţa-Năsăud) (*Sărbători* 2003: 337). Gestul pare instinctiv într-o povestire autobiografică înregistrată în iulie 2009 în localitatea Ibăneşti din judeţul Botoşani: femeia a născut singură acasă şi a pus copilul pe cuptor până la sosirea moaşei, având convingerea că fătul este mort. Atunci când a sosit, *bunica* a descoperit că acesta trăieşte şi a îndeplinit toate gesturile necesare unui nou-născut[3].

Lovitul uşor de sobă şi aşezarea nou-născutului pe vatră se află în aceeaşi categorie a semanticii magice ca şi curăţarea copilului imediat după naştere în Pleşoiu – Dolj: „se spală copilul cu apă rece dintr-o oală nouă, ţinându-l pe vatra focului; din oală nouă ca să aibe glas ca oala nouă şi pe vatra focului, ca să fugă relele de el ca de foc" (Laugier 1910: 51). Lustraţia pare dublă în acest rit, fiindcă ea se face graţie celor două elemente primordiale – apa şi focul. În plus, spiritul ce sălăşluieşte în vatră veghează asupra mutaţiei existenţiale a copilului. Ritualul *mânecilor moaşei*, cunoscut în Ucraina sub numele „turnarea apei", este securizat în zona menţionată prin vărsarea sub sobă a agheasmei rămase după curăţarea mâinilor (Boriak 2002: 41). Practica unifică stratul cultural anterior cu credinţa în elementul acvatic specific creştinismului.

Importanţa majoră a focului din vatră face să se oficieze nunţi şi botezuri în faţa acesteia. Petru Caraman a arătat cum simpla atingere a fetei de vatra din casa băiatului care a înşelat-o îi schimbă statutul şi ea devine femeie măritată. „Nimeni nu mai are dreptul să o alunge din casă şi deci putem spune că mariajul este un fapt împlinit, fiindcă ceremonia religioasă, ce poate avea loc sau nu după acest moment,

[3] AFMB, Cd. 1006, Inf. Aurelia Racu, 70 ani.

reprezintă o chestiune secundară" (Caraman 1988: 101). În acelaşi registru se situează practica botezului grabnic, care evită catastrofa ontologică a morţii unui copilul nebotezat. În localitatea Bratuia din Gorj, „obiceiul se numea botezul la vatra focului, cu apă şi busuioc. Botezul îl făcea orice femeie, rudă, care se nimerea acolo" (*Sărbători* 2001: 37). Reminiscenţele în planul inconştientului colectiv ale valenţei de altar unde erau venerate divinităţi precum Hestia, Agnis şi alţii au dus la persistenţa unor asemenea practici echivalente cu ceremonialele creştine. Altarul bisericesc şi vatra casei devin sinonime în plan cultural, datorită tiparului spiritual comun al adulării instanţelor supreme.

Dacă în faza liminară apropierea femeii de foc corespunde prescripţiilor rituale, etapa postliminară, a lehuziei, se află la un antipod simbolic, prin tabuul impus proaspetei mame. Fiind „necurată", aceasta nu trebuie să întineze spaţiul consacrat din casă, tot aşa cum nu are voie să intre în biserică. „Vatra este considerată sacră la cele mai multe dintre popoarele moderne. Nimic impur nu trebuie să se găsească nici pe ea, nici după ea, cu atât mai mult în focul din vatră, fiindcă este un păcat, după credinţa populară. Reiese în mod clar că avem de-a face cu reminiscenţele unui cult religios din care nu a mai rămas decât acest respect pentru locul ce era cândva altar şi sălaş al divinităţilor complet dispărute din tradiţie astăzi" (Caraman 1988: 120–121).

Primul cerc trasat de noua condiţie existenţială delimitează sursa de căldură a gospodăriei şi opreşte contactul lehuzei cu focul. În primele opt zile după naştere, cea mai fermă coerciţie se referă la vatră: femeia nu are voie să facă focul, să pună lemne în sobă, să se apropie de plită şi mai ales i se interzice să facă mâncare. Profanarea vetrei prin apropierea de ea în stare impură are repercusiuni nefaste asupra copilului, care va avea de suferit de pe urma principiului ignic, întrupat în divinitatea Hestia la greci: el „tcicî pi plitî" (Dolheştii Mari – Suceava), se frige (Copălău – Botoşani, Bira – Neamţ), fiindcă resimte o atracţie către flăcări, după cum se crede în Ruginoasa – Neamţ şi Mogoşeşti-Siret – Iaşi. Urmările *hybris*-ului sunt permanente, ceea ce constituie un argument suplimentar pentru intensitatea şi profunzimea pe care cultul vetrei o întregistrează în mentalul arhaic românesc. Pe de o parte, copilul va suferi de patima focului (Cucuieţi–Dofteana – Bacău), iar, pe de altă parte, va avea o teamă patologică de flăcări, cred sătenii din Rocna – Neamţ. Afecţiunea dermatologică denumită *focuşoare* (Rocna şi Bârjovani – Neamţ) va aminti în permanenţă de încălcarea tabuului, iar pericolul de a suferi arsuri va fi constant de-a lungul vieţii copilului, după convingerea locuitorilor din Spiridoneşti – Neamţ. Spiritul vetrei este, aşadar, unul ambivalent. Ca divinitate locală, el apără şi ajută pe membrii gospodăriei, dar devine necruţător atunci când au loc gesturi de întinare.

Dacă mama nu încalcă tabuul legat de foc, nou-născutul beneficiază doar de protecţia vetrei, adeseori manifestată printr-un *benghi* menit să distragă atenţia nedorită a oaspeţilor. Deşi este obţinut în mod frecvent din praful de pe călcâiele mamei sau ale moaşei, semnul negru de pe fruntea copilului se mai face şi cu funingine de pe sobă (Poiana–Nicoreşti – Galaţi) sau de pe cuptor (Zăneşti –

Scanned with OKEN Scanner

Neamţ). Aşezarea sub pavăza divinităţii vetrei devine limpede în aruncarea răului pe însuşi simbolul purificării: „Să se prindă deochiul de cărbuni!", spunea altădată moaşa din Andronești – Suceava, în timp ce lua de pe uşa sobei zgură şi făcea cruce cu ea pe fruntea copilului.

Obiceiul de a lăsa nou-născutul pe cuptor după naştere pare a fi o simplificare a practicii consemnate de Petru Caraman în satul Cetea din judeţul Bihor: „la naşterea unei fete, prima grijă a moaşei este de a pune copilul pe o lopată şi de a-l introduce în cuptor ca şi cum ar pune la copt o pâine; uneori moaşa doar mimează că îl introduce". În Germania, ritul are menirea de a preveni apariţia pistruilor mai târziu pe pielea copilului (Caraman 1988: 135), în timp ce, în Europa de Sud-Est, el are o funcţie terapeutică, după confirmarea suspiciunii că pruncul are rahitism, nu creşte sau nu vorbeşte. Aşa cum uneori copilul este trecut prin cămaşa mamei imediat după naştere – în mod preventiv, şi nu după apariţia *rociilor* –, tot astfel, moaşele introduceau copiii în cuptor în virtutea unei profilaxii magice ce se bazează pe „reîntoarceri la matrice, regresiuni la starea embrionară în vederea unei noi naşteri. Cuptorul este acel creuzet unde se înfăptuişte unirea, sânul matern în care se pregăteşte renaşterea. Numele de sân matern era dat în mod expres cuptorului vechilor emailori europeni" (Chevalier, Gheerbrant I 1995: 420).

În satul sucevean Frătăuţii Noi, obiceiul este folosit pentru vindecarea *socotelor*, o afecţiune înrudită cu atrepsia: „se pune pe lopata de pâne făină, face copilul urmă în cruce, îl dai în cuptor şi se face copilul gras". În Tansa – Iaşi, cuptorul este „conştientizat" asupra procedeului de terapie magică, fiindcă mama spune în timpul practicii: „Nu bag pâni, bag un copil slab". Această a doua naştere a copilului are valoarea unei „înnoiri", în termenii lui C.G. Jung, o restauraţie care i se „întâmplă" bolnavului pentru a avea parte de o transformare magică (Jung 2003: 136).

Vatra are puterea de a reconfigura zămislirea sub auspiciile dorite. Introducerea în spaţiul de ardere simbolizează o moarte a fiinţei bolnăvicioase, în timp ce scoaterea în chip de coptură are proporţiile unui renaşteri consacrate. În Galiţia, copilul suferind este introdus în cuptor de nouă ori pe lopată, iar în Ucraina un dialog completează ritualul de expiere a bolii: „vindecătoarea introduce bolnavul în cuptorul rece şi face focul în portiţa lui. Mama care o asistă trebuie să înconjoare casa de trei ori şi s-o întrebe de fiecare dată: «Ce faci tu, bunică?», pentru a răspunde un răspuns stereotip: «Coc pâine». În Polesia, unde se practică acelaşi tratament, dialogul este mai complet: «Ce faceţi?» întreabă asistenta de pe culoar: «Noi coacem bătrâneţea»; «Coaceţi, coaceţi, trebuie coaptă bine!»" (Kabakova 1992: 34). La fel ca în cazul altor rituri de reparaţie simbolică, planul conversaţional vine să întărească gestica magică printr-o vizibilitate publică şi un joc de măşti rituale. Metaforele folosite pentru copil, pâinea, gânsacul, buturuga de vie, constituie imagini-cheie pentru statutul existenţial de moment şi fac parte dintr-un cod cunoscut de întreaga comunitate.

Înconjurarea casei apare şi în cadrul riturilor funebre, imediat după survenirea decesului în familie (cu rolul de a opri răspândirea morbului funest, de a scoate gospodăria din plan social prin delimitarea cu focul catartic al lumânării). Revenind

Scanned with OKEN Scanner

la riturile de naştere, în Malaezia, „după perioada de izolare, mama iese şi poziţionează picioarele copilului pe pământ. Apoi, ea îl ia din nou în braţe şi face turul casei sale de trei ori, pentru ca, hai să spunem aşa, pruncul să-şi amintească de vatra sa de origine" (Bartoli 2007: 237). Asemenea găinii care este învârtită după horn pentru a nu se depărta de casă, pruncul devine „legat" pe cale magică de casa părintească. Ritul este sintetic, pentru că topeşte implicaţiile de integrare a copilului în mediul social, sugerate de prima ieşire a mamei şi luarea în posesiune a pământului prin aşezarea picioruşelor pe sol, în venerarea spaţiului casnic. Acest ultim cult menţionat are şi la noi scopuri apotropaice: „ritul circumambulatoriu urmărea înşelarea spiritelor rău-voitoare. Acestea trebuiau să piardă urma copilului bolnav, nu numai prin faptul că i se schimbase numele, ci şi pe calea pecetluirii locului unde se afla, prin forţa *cercului magic* multiplicat de trei ori" (Ciubotaru 2011: 10).

Multitudinea implicaţiilor trecute în revistă poate explica un motiv din ciclul de basme *Călătoria lui Dumnezeu pe pământ*, în care copilul din leagăn este pus pe vatra fierbinte sau în cuptorul încins. Spre surprinderea gospodarilor, pe vatră creşte iarbă, iar pruncul este găsit jucându-se cu mere de aur (Şăineanu 1978: 387). Miracolul poate fi pus pe seama Larilor şi Penaţilor ce nu permit distrugerea fiinţelor aflate sub protecţia/ocrotirea lor, cu atât mai mult în spaţiul care are funcţia unui altar pentru adularea lor.

Vatra are puterea de a anula şi contagiunile cu spiritele răuvoitoare despre care se spune că bântuie după lăsarea întunericului. O grijă importantă a mamelor, în special până la botez, este de a nu uita scutecele copilului pe sârmă afară, după apus. Remedierea acestei greşeli constă, după relatările sucevenilor din Fundu Moldovei, Glodu, Sadova şi Vama, în scuturarea rufelor deasupra sobei. Petru Caraman completează în studiul său această informaţie cu date etnografice din Bucureşti şi Cetea – Bihor, localităţi în care scutecele se scutură pe vatră sau în faţa ei, pe şemineu sau chiar în faţa aragazului. Spiritele malefice sunt alungate „nu datorită purificării prin focul ce se face aici, dat fiind că e posibil să nu existe foc în vatră, ci graţie unui anumit geniu protector ce se află în sălaşul său din vatră (sau în cuptor, şemineu, aragaz)" (Caraman 1988: 130–131). Orice s-ar fi prins de pelincile nou-născutului cade pe spaţiul sacru şi este anulat de puterile benefice ale spiritului tutelar al casei.

Este evident deja că existenţa vetrei şi a cuptorului constituia un centru al existenţei tradiţionale, sursa binelui material şi spiritual. În acest context, distrugerea lui devenea sinonimă cu năruirea familiei în plan fizic şi spiritual. Practica descolindatului pedepsea astfel în mod hiperbolic gospodăria care a refuzat obiceiul calendaristic. Sunt vizate hornul, şi prin el vatra, dar şi cuptorul de pâine, care este distrus cu toiegele rituale (Caraman 1997: 216–217). Anularea lăcaşului în care se află spiritele tutelare ale casei atrage atât o răzbunare asupra familiei ce a ofensat colindătorii, cât şi un abandon din partea spiritelor protectoare. Rămasă fără pavăză magică, familia avea de înfruntat o soartă nefastă, iar eventualele întâmplări nefericite confirmau fără urmă de îndoială această cauzalitate mistică în ochii mediului social.

Scanned with OKEN Scanner

Călătorii contemporani în ţările locuite de mongoli află curând că nu au voie să se apropie de vatra din casa pe care o vizitează. Spaţiul consacrat din microcosmosul familial este astfel păzit de influenţele nefaste concentrate de simbolul străinului. Acelaşi popor interzicea pe vremea lui Genghis-Han atingerea pragului unui aşezământ la intrarea în acesta, iar încălcarea prescripţiei atrăgea instantaneu sentinţa decapitării. Potrivit relatării lui Plano Carpini din secolul al XIII-lea, „oricine atingea pragul unei colibe sau cort al vreunui prinţ tătar era scos cu forţa printr-o gaură făcută special sub colibă sau cort şi, apoi, omorât fără milă" (Frazer 1995: 188). Analizând preceptul din *Vechiul Testament* conform căruia păşitul peste prag este un păcat, J.G. Frazer oferă o sumedenie de exemple de la civilizaţii diferite ale lumii. Filistinii, sirienii, chinezii din Pekin, iranienii, africanii din Nandi, marocanii, dar şi indigenii Korva (Mirzapur) sau Kurmi (India) şi kalmucii evită atingerea pragului unei case. În provinciile centrale ale Indiei, explicaţia este revelatoare: „Nimeni nu trebuie să se aşeze pe pragul unei case; este reşedinţa lui Lakshmi, zeiţa bogăţiei, şi aşezându-te acolo înseamnă că n-o respecţi" (Frazer 1995: 190). În continuarea analizei, Frazer pune acest spaţiu în legătură cu zeiţa castă Vesta, cu paznicul divin Lumentinus şi cu practica îngropării morţilor din familie la prag.

Un punct comun între cele două spaţii, vatra şi pragul, este faptul că naşterile se petreceau aici, sub veghea divinităţilor familiale. În Tamil Nadu, stat aflat în sudul Indiei, femeile încă mai preferă să nască în pragul casei (Van Hollen 2003: 3), decât să meargă în spitale, locuri impersonale şi expuse hazardului. De asemenea, atât vatra, cât şi pragul reprezintă spaţii în care se îngropau altădată morţii şi, până de curând, placentele nou-născuţilor, dar şi buricul uscat, toate considerate nişte rezervoare de energie vitală care nu trebuie înstrăinate de gospodărie. La fel ca în Anglia, unde se crede în plus că placenta îngropată la prag păzeşte gospodăria de incendii sau alte dezastre (Franklin 2005: 93) sau în Rusia (Haney 1999: 56), la Ibăneşti – Botoşani *locul copilului* se îngropa în spaţiul de sub uşă „sî nu sî prindî nimic di copil şi di femei". Tot aici era introdus buricul care se usca şi cădea după prima săptămână de viaţă, din dorinţa de a securiza ambele fiinţe ale căror ţesuturi au fost depozitate în punctul sacru de convergenţă a lumilor. În anul 2000, cercetători bucureşteni au cules informaţii similare din Hunedoara, în localităţile Boşorod şi Cioclovina, unde femeile obişnuiau să îngroape *locul copilului* la streaşina casei (Ţîrcomnicu, David 2002: 378). Tot la prag se îngropa în Danzig (Polonia) părul tăiat, într-un sac special (Frazer 1980: 210), gest din care transpare clar ofranda către spiritul protector al casei ce îşi are reşedinţa în spaţiul de sub uşă.

Datorită principiului homeopatic al magiei, placenta şi buricul asigură prezenţa spiritului tutelar alături de persoanele cărora le-au aparţinut, constituind în acelaşi timp o ofrandă. La populaţia rurală din Carolina de Nord, Statele Unite ale Americii, la începutul secolului trecut încă se mai arunca buricul mumificat în sobă (Mongeau, Smith, Maney 1961: 501), şi putem intui în acest gest mai degrabă o intenţie magică, decât una igienică. Ca şi în cazul şuviţei tăiate din părul defunctului înainte de plecarea la cimitir, aceste elemente corporale trebuie să

Scanned with OKEN Scanner

rămână la casă, pentru că ele concentrează norocul gospodăriei, energia vitală a membrilor ei. Din aceleaşi raţiuni magice, în Boşorod – Hunedoara, buricul mumificat era păstrat la grindă sau la streaşina casei (Ţîrcomnicu, David 2002: 377–378). Deşi maniera atestată pe continentul american pare contrastantă, focul din sobă nu distruge rezervorul de energie vitală, ci îl transportă direct către receptorul ofrandei, în perspectiva magică asupra lumii.

Concentrarea semnificaţiilor sacre provenite atât de la divinităţile rezidente la prag, cât şi din stocarea substanţelor organice învestite cu putere numinoasă justifică multitudinea superstiţiilor încă vii astăzi, chiar şi în mediul urban, de tipul tabuului marcat de îmbrăţişarea în prag, gestul de a da ceva de pomană peste prag sau trecerea miresei în braţe peste prag. Ieşirea din casă restricţionează acţiunile umane şi confirmă statutul ei special: „peste prag nu pot vorbi doi, unul în tindă şi unul afară ori în casă" („Ion Creangă" 2007: 306). Tabuul este menit să protejeze încărcătura sacră care poate fi irosită prin gesturi din profan şi care devine totodată periculoasă, dacă se comit ofensări involuntare ale spiritului locului.

La nivel paremiologic, spaţiul de trecere beneficiază de o serie de expresii relevante: *a pune piciorul în prag* – cu sensul de asumare a autorităţii într-o situaţie, deci de preluare simbolică a spiritelor tutelare ale locului şi momentului; *a trece pragul cuiva* – „a face o vizită"; *a da cu capul de pragul de sus* – însemnând „a te confrunta cu anumite circumstanţe dificile". Ultima formulă cristalizată poate avea o bază etnografică, în directă legătură cu arhitectura caselor tradiţionale, la care uşa foarte mică şi limita de jos proeminentă obligă o poziţionare sfioasă a corpului în momentul intrării şi face imposibilă călcarea pragului, în deplină conformitate cu credinţele arhaice atestate de J.G. Frazer şi alţii. În acest mod are loc o atenţionare asupra unui punct important, precizat în a doua parte a zicerii: *până nu dai cu capul de pragul de sus, nu îl vezi pe cel de jos*. Două formule consemnate de Iuliu Zanne în anul 1899 sunt mai transparente în ceea ce priveşte funcţia sacră a pragului. Se spune „a bé pentru pragul uşei – a bé când nu mai ţi-e sete" şi „a fi pragul casei – a fi cel mai de sémă în casă" (Zanne 1899: 322). Ofranda din prima expresie completează semnificaţia din cea de a doua, în care pragul, şi nu stâlpul de susţinere, conform formulei mai cunoscute, reprezintă elementul fundamental al gospodăriei. Fără divinitatea de la pragul casei, familia ar fi lipsită de protecţie şi s-ar destrăma curând sub puterea forţelor negative ce pătrund în cămin nestingherite.

În etapa preliminară a graviditătii, pragul constituie un loc marcat negativ pentru viitoarea mamă. Convingerea că zăbovirea femeii însărcinate în uşă provoacă un travaliu prelungit (deoarece copilul va copia reacţia mamei şi nu va şti dacă să iasă ori ba) este cunoscută în numeroase puncte de pe glob, din Sierra Leone, Indonezia (Lefèber, Voorhoeve 1998: 10), Canada (tribul Nootka) (Dundes 2003: 89) şi Taiwan (Bartoli 2007: 99), până la Ghigoieşti – Neamţ, cu formulări foarte asemănătoare. În Moldova se crede că pruncul va sta şi el în prag la naştere, dar şi că va avea de suferit în plan estetic în urma greşelii comise de mamă. „Buza

Scanned with OKEN Scanner

de iepure" cu care se naşte copilul este cauzată de faptul că pe timpul sarcinii femeia a stat în uşă şi un răuvoitor a lovit pragul cu securea (Lichitişeni – Bacău) ori de faptul că gravida a tăiat lemne pe prag (Farcaşa – Neamţ, Gohor – Galaţi). Alt tip de însemnare fizică a pruncului constă în modificarea patologică a coloanei vertebrale: dacă mama lui a stat în prag în timpul sarcinii, copilul se va naşte cu gheb, consideră localnicii din Drăgăneşti – Neamţ. Şi pruncul ce ţine gura căscată în primele secunde de viaţă poartă un stigmat al nesocotirii locului sfânt, potrivit gălăţenilor din Brăhăşeşti. Ofensa adusă spiritelor pragului condamnă, pe de o parte, mama la chinuri prelungite, iar, pe de altă parte, mutilează copilul încă nenăscut în momentul sacrilegiului.

Momentul critic al naşterii este amânat de zăbovirea în uşă, fiindcă spaţiul de intrare în casă este traversat de multe persoane şi gravida trebuie să aştepte trecerea lor pentru un timp (Petru Vodă – Neamţ) cu durată magică. Izbirea pragului cu piciorul este o practică de uşurare a naşterii întâlnită în majoritatea localităţilor moldoveneşti şi pare a încerca o remediere a greşelii comise în timpul sarcinii. Gravida dădea cu piciorul în prag de trei ori potrivit relatărilor întâlnite în patru judeţe sau de atâtea ori câţi oameni l-au trecut (Humosu-Iaşi). Raportarea la traficul găzduit de acest spaţiu intră în sfera magiei simpatetice: „cum merge lumea repede peste prag, aşa să iasă copilul repede" (Păltiniş – Botoşani).

Pusă de bunică să lovească pragul, femeia în travaliu spunea: „Uşî, uşî, cum te-ai dischis tu, aşa sî nasc eu" (Tecuci – Galaţi) sau; „Hai, pragule, c-o să fac!", de trei ori (Covasna – Iaşi). Dincolo de analogia magică vizibilă în prima formulă este necesar să remarcăm o nouă similitudine între spaţiul destinat focului şi ieşirea din casă, adăugând o altă informaţie etnografică din Rădeana – Bacău. Aici, viitoarea mamă dădea cu piciorul în vatra sobei pentru a-şi scurta suferinţa. La fel ca în momentul în care femeia se prinde cu mâinile de cuptor pentru a expulza mai uşor fătul, datul cu piciorul în prag şi lovitul sobei constituie acte de invocare a spiritelor casei şi a străbunilor, o rugăciune profană declarativă chiar sub forma „Hai, pragule, c-o să fac!". Asemenea gestului apotropaic de a bate în lemn când un gând negativ ne tulbură, modalitatea de atingere a locului privilegiat (sau a substanţei, în cazul lemnului) trebuie să fie atentă şi nu brutală, doar pentru a trezi divinităţile aflate în acel punct consacrat, pentru a le atenţiona că este nevoie de ajutorul lor. În aceeaşi categorie de semnalare magică intră lovirea copilului nou-născut de sobă şi practica moaşelor de a-şi târâi picioarele de prag (Ibăneşti – Botoşani). Aparent mai violente sunt modalităţile de avertizare a spiritelor tutelare cu ajutorul fierului: crestarea de trei ori în formă de cruce a pragului (Bistricioara – Neamţ), lovirea lui cu toporul ori despicarea unei bucăţi de lemn din prag (Dragosloveni – Neamţ). Obiceiul din urmă aminteşte de practica de prevenire a avortului spontan, atestată în Mitoc – Botoşani. Aici, femeii ameninţate să piardă sarcina i se tăia o aşchie de la icoană sau din colţurile casei, ceea ce creează un raport de sinonimie magică între cele trei elemente, deşi nu fac parte din aceleaşi perioade culturale, din punct de vedere istoric (cultul pragului premerge iconolatria creştină).

Scanned with OKEN Scanner

Paralel cu spălarea nou-născutului pe vatră apare obiceiul curățării acestuia în spațiul de trecere dinspre universul familial intim către domeniul amplu al gospodăriei şi al satului: „se duce copilul la uşe de către o femeie şi i se toarnă apă rece în cap, pentru ca în viața lui să rabde de frig" (Grindeni – Dolj) (Laugier 1910: 51). Divinitățile vetrei şi ale pragului sunt luate ca martori ai ceremonialului de integrare a pruncului şi, în aceleaşi timp, sunt solicitate să ia sub aripa lor protectoare noul locatar al casei pe care ele o patronează.

Tot un moment liminar îl reprezintă aducerea pruncului creştinat acasă de către naşi. În Lituania, „când se aduce de la biserică un copil care tocmai a fost botezat, tatăl îl ține un moment deasupra pragului, ca să pună noul membru al familiei sub protecția divinităților domestice" (Frazer 1995: 193). Gestul din spațiul baltic provoacă imediat asocierea cu obiceiul general românesc de a stinge lumânarea de botez prin presarea de pragul de sus, în semnul crucii. Înainte de a fi dus la lăcaşul de cult, pruncul trecea peste zahăr, busuioc şi jăraticul aşezat pe prag (Rogoşeşti – Botoşani). Prima ieşire din spațiul familial se făcea prin această poartă de foc, „să nu cadă ceva rău pe copil", sensul apotropaic fiind completat de puterea augurală a alimentului dulce şi a plantei sacralizate.

Alte obiceiuri împlinite în acest punct al casei se referă la deprinderea mersului, înțărcare şi aflarea viitoarei meserii. Toate aceste rituri de început îl pun pe copil sub pavăza divinității locale, ceea ce aduce auspiciile dorite pe tot parcursul vieții. Piedica nevăzută care opreşte paşii copilului se secționează în satele ieşene Mogoşeşti-Siret şi Costeşti pe prag, întocmai ca în Stâncăşeni – Vaslui şi Bogza – Vrancea. În Moldoveni – Neamț, obiectele menite să indice ocupația pe care o va avea copilul sunt aşezate pe prag, care devine un decor sacralizat cu putere de revelare a viitorului. Mai frecventă este practica de a aşeza după prag sau la uşă un ou şi alte lucruri atrăgătoare pentru copilul care trebuie să se dezvețe de supt. Ritul de trecere are un corespondent arhitectural conştientizat în localitatea ieşeană Uda: „Cum o trecut pragu, aşa sî uiti el di țâțî!", spune mama ce supraveghează mersul şovăielnic al pruncului său.

În cazul riturilor de reparație simbolică, „a sta pe prag înseamnă a te pune sub protecția stăpânului casei: zeu, demnitar, simplu țăran" (Chevalier, Gheerbrant III 1995: 420). În mod evident, corectarea defectelor din naştere se adresează unei instanțe divine, iar nu umane. În Transilvania anului 1913, obiceiul se desfăşura astfel: „când nou născutul are ceva semn pe corp, nasul turtit, capul mare etc. e credința că mamă-sa când a fost însărcinată cu el s-a mirat pe cineva, care are defectul acelaşi. În trei dumineci dimineața, când trage prima dată la biserică clopotul, mama pune mătura cruciş peste pragul uşei şi luând copilul în brațe, cu lumina de la cununia ei în mână, se pune pe mătură şi dă țâță copilaşului cugetând la cele persoane, pe cari le bănueşte că s-ar fi mirat pe ele. Această să poate face cu efect numai până la etatea copilaşului de şase săptămâni" („Ion Creangă" 2007: 21). În prezent, practica este cunoscută şi aplicată în multe localități din Moldova, urmărindu-se remedierea semnelor din naştere, a guşii sau a strabismului. Alăptarea în pragul casei se face, pentru trei săptămâni la rând, duminica (la fel ca

acum un secol) în Bivolari – Iaşi şi satele sucevene Frasin şi Vama, în timp ce mamele din Breaza şi Horodniceni – Suceava îndeplinesc ritualul concomitent cu activitatea din biserică (se toacă sau se trag clopotele), în şase duminici consecutive. O altă asemănare în timp şi spaţiu între practicile terapeutice constă în convingerea că numai pe durata primelor şase săptămâni de viaţă (deci în etapa liminară a ritului de trecere) metoda magică are puterea de a remedia greşelile comise în timpul sarcinii, după cum relatează sătenii din Rânghileşti – Botoşani şi Frătăuţii Noi – Suceava. Prin extensie şi contaminare semantică, pragul bisericii capătă aceleaşi proprietăţi vindecătoare în Ceahlău – Neamţ şi Zăneşti – Suceava. În plan lingvistic, se face paralela între slujba religioasă şi vindecare: „Popa toacî, buba sacî!" (Uda – Iaşi) sau „Popa toacî, sămnu ista sacî!" (Horodniceni – Suceava). Tiparul magic este acelaşi cu metoda de tratare a umflăturii numite *broască*: „Poapa toacî,/ Broasca sacî" (Şendreşti – Bacău) (Ciubotaru 2005: 129), performată, de asemenea, în prag.

Analogia cu momentul religios reprezintă un antidot magic şi pentru muţenie. Mama stă în prag în timp ce se aude sunetul ceremonial şi spune: „Cum toacă popa, aşa să-i umble şi gura băiatului" (Hârja – Bacău). Şi tragerea clopotului este de ajutor, dacă are loc simultan cu gestul copilului tăcut de a bea apă dintr-un clopoţel (Cucuieţi – Dofteana – Bacău). *Tăierea piedicii* nevăzute a copilului care învaţă să meargă se face, în multe localităţi moldovene, când se toacă, se trag clopotele sau doar se ţine slujbă în biserică. În spaţiul sloven, momentul acţionării clopotelor a intrat în textul ritual al unui descântec, ca dovadă a puterii sale apotropaice: „All the blessed churchbells ring, ring/And chase away the black fog" [„Toate clopotele binecuvântate sună, sună/ Şi alungă ceaţa neagră"] (Kropej 2009: 146). Şi alte momente ale serviciului religios sunt valorificate magic, cum ar fi ieşirea preotului din biserică (Ciubotaru 2005: 166) sau evangheliile citite în Joia Patimilor (Timotin 2010: 310), care au putere împotriva frigurilor.

Dacă pentru semnele din naştere mama stă cu copilul în pragul casei şi îl alăptează înainte de răsăritul soarelui (Bivolari – Iaşi, Frătăuţii Noi şi Vicovu de Jos – Suceava), în cazul *aprinderii de creieri*, la Rânghileşti – Botoşani, perioada de la amurg are puterea de a preveni insolaţia. Bolnavul „era aşezat pe prag, cu fruntea legată şi ochii spre cer, ţinând pe cap o strachină cu apă, şi nu vorbea cu nimeni până la asfinţit, «să nu i se aprindă creierii»" (Ciubotaru 2005: 114). Scăderea intensităţii luminii solare contracarează efectul astrului din miezul zilei, în timp ce răsăritul are menirea de a induce o dezvoltare benefică atât la nivel fizic, cât şi al capacităţilor de exprimare verbală. O profilaxie a deranjamentului gastric la sugari consta în alăptarea în prag a copilului, dacă mama se întorcea înfierbântată de la câmp. În plus, ea îşi aşeza mătura şi cleştele sub picior (Tansa – Iaşi), obiecte casnice valorificate în special sub ipostaza de paznici ai pruncului nebotezat. În Drăguş – Braşov, în anul 1929, mama remedia defectele copilul într-un mod similar: „dacă mama s-a mirat de vreun purcel, porumbel şi copilul face ca ei, mama îi dă ţâţă în prag cu picioarele pe mătură, privind în casă în trei

Scanned with OKEN Scanner

vineri" (Cristescu-Golopenţia 1944: 56). Invocarea spiritului casei este întărită prin concentrarea privirii în interiorul casei ce se află sub tutela simbolică a Vestei.

O practică de refacere simbolică a naşterii, culeasă în satul ieşean Tansa, cumulează virtuţile terapeutice ale cuptorului cu cele ale pragului, în care se mimează coacerea: „dacî era copilu slab, omu sî dizbracî şî umblî călari pi lopatî şî pi corciovî. Femeia sta în prag cu ceaunu pi chirostei. El când trecea, întreba: «Ce faci acolo?». «Cerb carni slabî s-o fac grasî». Întreba de trei ori. Se făcea în trei duminici". Înconjurarea casei apare şi în ritualul care vizează deprinderea abilităţilor de vorbire de către copil, dar şi în faza preliminară a obiceiurile de înmormântare, când separarea gospodăriei de restul comunităţii are o funcţie profilactică.

În Motoşeni – Bacău, spargerea unei oale de lut de pragul casei avea menirea de a opri seria deceselor în rândul copiilor din casă. În plus faţă de mimarea secvenţei de final a etapei liminare a ritului funebru, când mortul este scos din casă pentru a fi dus la cimitir, gestul are ca receptor direct spiritul tutelar al casei, care este atenţionat în mod brutal şi luat ca martor în faţa sorţii că pruncul a pierit, deci poate fi lăsat în pace de boală.

Pragul are o conotaţie accentuat funerară în reparaţia simbolică înfăptuită la înmormântarea copilului căruia nu i s-au dat colacii de botez. În multe sate din judeţul Neamţ, copturile şi celelalte elemente menite să răscumpere pruncul de la părinţii săi spirituali sunt puse într-o sită pe prag, de unde îi ridică naşul. Obiceiul are ca variantă aşezarea darurilor pe sol (Secuia – Vaslui, Priponeşti – Galaţi), raportul fiind, în mod evident, de sinonimie magică. Poarta spre lumea morţilor este totuna cu spaţiul de ieşire din casă în special datorită obiceiului străvechi de îngropare a membrilor familiei în acest punct al gospodăriei. Colacii sau pomul de înmormântare dat de pomană pe prag se transsubstanţializează în lumea morţilor şi încheie un ciclu ontologic în două lumi concomitent: în plan fenomenal, naşul îşi primeşte răsplata, în timp ce, în postexistenţă, copilul va beneficia de liniştea unei datini împlinite. „Simbol al separaţiei" (Chevalier, Gheerbrant 1995 III: 230) compatibil cu riturile de trecere, sita întoarsă pe care se dau colacii pentru copilul mort primeşte o utilitate magică şi în vrăjile de dragoste. Grija cu care este manevrată în viaţa gospodărească atrage atenţia că ea face parte din categoria obiectelor sacralizate, printre care mai regăsim şi lingura, melesteul sau jugul boilor.

BIBLIOGRAFIE

Bartoli 2007 = Lise Bartoli, *Venir au monde. Les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Paris, Édition Payot & Rivages.

Boriak 2002 = Olena Boriak, *The Midwife in Traditional Ukranian Culture: Ritual, Folklore and Mythology*, în „Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association", vol. VII, nr. 2, p. 29–49.

Caraman 1988 = Petru Caraman, *Une ancienne coutume de mariage. Étude d'ethnographie du Sud-Est européen*, în vol. *Studii de folclor*, vol. II, ediţie îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura Minerva.

Scanned with OKEN Scanner

Caraman 1997 = Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul şi Sud-Estul Europei. Studiu de folclor comparat*, ediţie îngrijită şi postfaţă de Ion H. Ciubotaru, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

Chevalier, Gheerbrant 1995 = Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. I–III, Bucureşti, Editura Artemis.

Ciubotaru 2005 = Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova. Tipologie şi corpus de texte*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

Ciubotaru 2011 = Ion H. Ciubotaru, *Introducere* la Petru Caraman, *Conceptul frumuseţii umane reflectat în antroponimie la români şi în sud-estul Europei*, ediţie îngrijită, indice şi bibliografie de Silvia Ciubotaru, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

Cristescu-Golopenţia 1944 = Ştefania Cristescu-Golopenţia, *Drăguş, un sat din Ţara Oltului (Făgăraş). Manifestări spirituale. Credinţe şi rituri magice*, Bucureşti, Institutul de Ştiinţe Sociale al României.

Diacon 2002 = Vasile Diacon, *Etnografie şi folclor pe Suha bucovineană. Obiceiuri şi credinţe*, Iaşi, Editura Unirea.

Dundes 2003 = Lauren Dundes (ed.), *The Manner Born: Birth Rites in Cross-Cultural Perspective*, Walnut Creek, AltaMira Press.

Franklin 2005 = Rosalind Franklin, *Baby Lore. Superstitions & Old Wives Tales from the World Over, Related to Pregnacy, Birth & Babycare*, West Sussex, Diggory Press.

Frazer 1980 = James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, traducere de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Bucureşti, Editura Minerva.

Frazer 1995 = James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere şi adaptare Harry Kuller, Bucureşti, Editura Scripta.

Giosu 1996 = Ştefan Giosu, *Sinonime regionale ale verbului* ***a (se) naşte***, în „Analele Universităţii din Iaşi", seria IIIe. Lingvistică, tomul XLI–XLII/1995–1996, p. 55–63.

Greimas 1997 = Algirdas Julien Greimas, *Despre zei şi despre oameni. Studii de mitologie lituaniană*, traducere de Rodica Paliga, glosar de termeni şi divinităţi lituaniene de Sorin Paliga, Bucureşti, Editura Meridiane.

„Ion Creangă" 2007 = „Ion Creangă". Revistă de limbă, literatură şi artă populară, ediţie anastatică, vol. VII (ediţie iniţiată şi coordonată de Rodica Pop, Vaslui).

Jung 2003 = C.G. Jung, *Opere complete*, vol. I, *Arhetipurile şi inconştientul colectiv*, traducere din limba germană de Dana Verescu şi Vasile Dem. Zamfirescu, Bucureşti, Editura Trei.

Kabakova 1992 = Galina Kabakova, *Les femmes-recipients, les enfants-produits*, în „Études et documents balkaniques et mediterranéens", no. 16, Paris, p. 27–36.

Kropej 2009 = Monika Kropej, *Slovenian Charms between South Slavic and Central European Tradition*, în *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic*, edited by Jonathan Roper, Hampshire, New York, Palgrave Macmillan.

Laugier 1910 = Ch.H. Laugier, *Sănătatea în Dolj. Monografie sanitară*, Craiova, Institutul Grafic „Samitca".

Lefèber, Voorhoeve 1998 = Yvonne Lefèber, H.W.A. Voorhoeve, *Indigenous Customs in Childbirth and Child Care*, Assen, Van Gorcum.

Marian 1994 = Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, ediţie îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, vol. II, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române.

Marian 1995 = Simeon Florea Marian, *Naşterea la români. Studiu etnografic*, ediţie critică de Teofil Teaha, Ioan Şerb, Ioan Ilişiu, text stabilit de Teofil Teaha, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională".

Mongeau, Smith, Maney 1961 = Beatrice Mongeau, Harvey L. Smith, Ann C. Maney, *The "Granny" Midwife: Changing Roles and Functions of a Folk Practitioner*, în „The American Journal of Sociology", vol. 66, nr. 5, p. 497–505.

Noica 1996 = Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Bucureşti, Editura Humanitas.

Olteanu 1999 = Antoaneta Olteanu, *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat*, Bucureşti, Editura Paideia.

Scanned with OKEN Scanner

Olteanu 2009 = Antoaneta Olteanu, *Reprezentări ale spaţiului în credinţele populare româneşti*, Bucureşti, Editura Paideia.
Pamfile 1997 = Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, ediţie îngrijită, cu studiu introductiv şi notă asupra ediţiei de Mihai Alexandru Canciovici, Bucureşti, Editura ALLFA.
Pavelescu 1945 = Gh. Pavelescu, *Cercetări folclorice în sudul judeţului Bihor*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", VII, Sibiu, p. 35–122.
Sărbători 2001 = *Sărbători şi obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. I, *Oltenia*, Bucureşti, Editura Enciclopedică.
Sărbători 2002 = *Sărbători şi obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. II, *Banat, Crişana, Maramureş*, Bucureşti, Editura Enciclopedică.
Sărbători 2003 = *Sărbători şi obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. III, *Transilvania*, Bucureşti, Editura Enciclopedică.
Şăineanu 1978 = Lazăr Şăineanu, *Basmele române în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*, ediţie îngrijită de Ruxandra Niculescu, prefaţă de Ovidiu Bârlea, Bucureşti, Editura Minerva.
Haney 1999 = Jack V. Haney, *An Introduction to the Russian Folktale*, New York, M.E. Sharpe Inc.
Timotin 2010: Emanuela Timotin, *Descântecele manuscrise româneşti (secolele al XVII – al XIX-lea)*, ediţie critică, studii lingvistice şi filologice, Bucureşti, Editura Academiei Române.
Ţîrcomnicu, David 2002 = Emil Ţîrcomnicu, Lucian David, *Cercetări de teren în Platforma Luncani – obiceiurile din ciclul familial*, în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»", t. 11–13/2000–2002, Bucureşti, p. 367–394.
Van Hollen 2003 = Cecilia Coale Van Hollen, *Birth on the Threshold: Childbirth and Modernity in South India*, University of California Press.
Vernant 1995 = Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gândire în Grecia Antică. Studii de psihologie istorică*, traducere de Zoe Petre şi Andrei Niculescu, cuvânt-înainte de Zoe Petre, Bucureşti, Editura Meridiane.
Zanne 1899 = Iuliu Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria şi Macedonia*, vol. III, Bucureşti, Editura Librăriei Socec & Comp.

THE HEARTH AND THE THRESHOLD – SACRED SPACES FROM CHILDBIRTH CUSTOMS

ABSTRACT

The hearth and the threshold are sacred spaces ever since the human mankind started to live in houses. The article focuses on childbirth beliefs from Moldova in order to add more arguments for the importance these domestic boundaries play in the life of the traditional man. The data presented here is filed in the "Bukovina and Moldova Folklore Archive", and has been gathered from 1969 to our days. The archive was established by professor Ion H. Ciubotaru 41 years ago.

The information is presented as active, since the field work I carried for the last 6 years proved that the beliefs are familiar to most of the village inhabitants from five out of the eight Moldavian districts. The only disappearance that has to be noticed is that of the traditional birth attendant and of the superstitions she mastered. The change came from the imposed regulations that threatened the grandmothers to stop delivering babies at home, for the drop of the infant deaths.

The article uses several foreign sources but starts from the discoveries of Petru Caraman, a great scholar from Iaşi. He noticed that the hearth treasures forces that used to be conferred to the Greek Hestia or to the Roman Vesta.

Key-words: *folklore, childbirth beliefs, threshold, hearth, house deities.*

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

LE LANGAGE DIVIN. LE LANGAGE DES OISEAUX

SILVIU LUPAŞCU*

Le discours étymologique de Platon (vers 427–348/347 a.è.c.), inclus en *Kratúlos* (cf. Platon 1837 : 1–157, *Kratúlos* 388e–426d), est compris par Andrei Pleşu comme *cratophanie*, tentative de contempler la langue, de rechercher le langage tant dans l'espace incertain, insondable, de ses limites, que dans l'espace infini, ouvert par la transgression de ces limites, une expérience en mesure de rappeler la puissance (*ménos*) du dire primordial. Dans la présence du Nomothète invisible (*nomothétes*, *ònomatoúrgos*, *demiourgòs ònomáton*), l'anamnèse linguistique platonicienne vise la dialectique des « noms primitifs » (*tà prôta onómata*) et des « noms dérivés » (*tà ústera onómata*), et cette dialectique révèle *palaià phoné*, l'« ancienneté de la langue », qui est composée seulement de noms primitifs, de noms donnés par les dieux. De cette perspective, Platon décrit la déchéance ou dégénérescence du langage humain, de *palaià phoné* à *néa phoné*, « notre langue d'aujourd'hui », par la solemnisation (*tragodeîn*), par l'embellissement (*kallopismós*) ou par l'érosion sémantique provoquée par le passage du temps (cf. Pleşu 1994 : 16–21). La langue primordiale n'est pas investie seulement avec la force d'exprimer le monde, mais aussi avec la force de créer le monde, et le « nom originaire » (*ónoma*) est un être (*ón*) et une chose (*rhêma*), avant d'être un sens (*nóema*). Le Nomothète imite la nature de chaque chose (*oùsía*) par des lettres et des syllabes, et la « vertu » (*dúnamis*) des lettres met en évidence la « vertu des nombres » qui contiennent les lettres. L'onomaturge imprime la forme du « nom en soi » dans des matériaux différents pour l'usage des différents peuples, et les « noms dérivés » sont les couleurs de la lumière constante des « nombres primes », situés au-delà du temps, dans le présent éternel des idées. Les lettres se définissent comme des éléments ou des entités chargés d'énergie, comme des êtres ou des esprits de la langue, et le cosmos des lettres est consubstantiel avec l'univers composé de ciel et terre (cf. Pleşu 1994 : 38–42, 46–47).

L'antynomie entre *phùsei* et *thései* (« motivé – non motivé ») exprime la relation d'opposition et de complémentarité entre l'ontologie des « noms primitifs » et l'ontologie des « noms dérivés » : monter vers les « noms primitifs » signifie, pour

* Universitatea Dunărea de Jos, Galaţi, str. Domnească, nr. 47, România

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 155–166

le pèlerin sémantique, une identification avec l'augmentation de la « motivation » du nom, même si elle lui devient progressivement inaccessible ; descendre vers les « noms dérivés » signifie, pour le même pèlerin, une identification avec la diminution de la « motivation » du nom, avec l'augmentation progressive de la convention, de l'arbitraire, de la « non-motivation ». La double hypostase du langage illustre la continuité sémantique entre l'ontologie et la gnoséologie. Le « langage héraclitien » nomme le mouvement latent du monde, et le « langage éléate » fixe ce mouvement, le métamorphose, par la dénomination, en objet de la connaissance. L'identification de l'esprit connaisseur avec soi-même ne peut se réaliser dans un espace accablé par la continuité du mouvement, mais seulement dans un espace stable, fondé sur la constance de la chose à connaître avec soi-même. Le symbolisme de l'envolée ontologique de l'être humain entre le « motivé » et le « non-motivé », entre les « noms primitifs » et les « noms dérivés », entre le « langage héraclitien » et le « langage éléate », entre *palaià phoné* et *néa phoné*, est congruent, du point de vue sémantique, avec le symbolisme de l'oiseau, qui plane en unifiant le ciel et la terre (cf. Platon 1837 : 107–157, *Kratúlos*, 388e–440d; Pleşu 1994 : 47–52). Le vol des mots-oiseaux se révèle comme « image » de l'entrecroisement entre la mobilité et l'imobilité, entre l'horizontalité et la verticalité, entre le tissu du langage et le tissu du réel (cf. Pleşu 1994 : 52–55).

Dans la perspective ouverte par la philosophie bakhtinienne et post-bakhtinienne, le langage sacré peut être abordé comme une série d'actes du dire divin, en mesure de faire ressortir la continuité infinie de l'ontologie divine, de l'ontologie divine-humaine. La théorie du langage opère avec le modèle d'un langage-système, dont les parties composantes se réfèrent tant au sens, qu'à la forme et au but : « Un acte de locution implique (1) une langue où on incorpore un message, (2) un locuteur qui transmet le message, (3) un récepteur qui écoute le message (4), un moyen par lequel on transmet le message et (5) un contexte auquel le message fait référence » (Wheelock 2005 : 5301–5308). Lorsqu'il construit les conceptes de *dialogisation*, *dialogisme* et *polyphonie*, Mikhaïl Mikhaïlovich Bakhtine (1895–1975) remarque que la « dialogisation interdiscoursive » et la « dialogisation interlocutive » peuvent s'imbriquer étroitement, en tant que « rencontre des discours de l'autre » ou de « rencontre de l'autre dans le discours », de sorte qu'elles mettent en évidence un troisième type de dialogisme : les « rapports de dialogue entre le sujet locuteur et sa propre parole » (cf. Bakhtine 1978 : 83–233)[1]. L'estompage des limites du discours et de la réponse révèle l'immanence et la

[1] Par la « dialogisation interdiscoursive », Bakhtine comprend la rencontre entre le « discours du locuteur » et le « discours de l'autre » : « Le discours rencontre le discours de l'autre sur toutes les voies qui mènent à son objet et il ne peut ne pas entrer avec celui-ci dans une interaction vivante et intense » (p. 92). En même temps, la « dialogisation interlocutive » met en évidence la relation entre le discours et la réponse, ainsi que le rôle déterminant de la réponse sur le discours : « Tout discours est orienté vers une réponse et ne peut pas éluder l'influence profonde du discours-réplique prévu. [...] Bien qu'il se constitue dans l'atmosphère de ce qui a été dit, le discours est déterminé, en même temps, par la réplique encore non-dite, mais demandée et déjà prévue » (p. 103).

Scanned with OKEN Scanner

transcendence du langage comme continuité ontologique infinie : « Tout énoncé, même en forme écrite fixe, n'est qu'une réponse par rapport à quelque chose et est construit comme tel. Ce n'est qu'un anneau de la chaîne d'actes de la parole. Toute écriture continue les écritures qui l'ont précédée [...], tout énoncé [...] n'est qu'une fraction d'un courant de communication verbale ininterrompue » (Bakhtine 1977 : 105, 136). En concordance avec le principe de la polyphonie vasculaire du langage, énoncé par Bakhtine, Oswald Ducrot a analysé les textes littéraires dans la composition desquels « plusieurs voix parlent simultanément, sans qu'aucune soit prépondérante et juge les autres », dans les conditions où l'« objet propre à une conception polyphonique du sens » consiste à montrer la manière dont l'« énoncé signale, dans son énonciation, la superposition de plusieurs voix » (Ducrot 1984 : 171, 183)[2]. À l'intérieur de la même paradigme linguistique, Jacqueline Authier-Revuz a affirmé que tout discours révèle le fait qu'il est « traversé », de manière constitutive, par « les *autres discours* et le *discours de l'autre* » (Authier-Revuz 1982 : 141).

Utilisée dans le domaine de l'histoire des religions[3], la pensée de Bakhtine ouvre trois perspectives concernant la compréhension du langage : (1) le discours religieux comme relation linguistique entre le Locuteur Divin et sa propre parole ; (2) le discours religieux comme relation linguistique entre le Locuteur Divin et le récepteur humain ; (3) le discours religieux comme relation linguistique entre un locuteur humain et un récepteur humain[4]. En ce sens, la dimension auto-dialogique du Locuteur Divin indique le dialogue contemplatif ou créateur entre le Locuteur Divin et sa propre parole. La dialogisation interdiscursive dévoile la rencontre entre les langages du Locuteur Divin qui définissent et fondent les espaces religieux, ainsi que la rencontre ontologique-linguistique entre les espaces religieux. La dialogisation interlocutive met en évidence soit la relation de type discours-réponse entre le Locuteur Divin et sa propre parole, dans le cadre de l'auto-dialogisme du Locuteur Divin, soit la relation entre le discours du Locuteur Divin et la réponse du récepteur humain, soit la relation entre le discours du locuteur humain et la réponse du récepteur humain. L'évanescence essentielle des limites sous-tendues par le discours et la réponse révèle la continuité ontologique infinie du langage du Locuteur Divin, car le privilège de la locution ontologique appartient exclusivement à la divinité omniprésente, omnisciente, omnipotente, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des êtres humains, à l'intérieur et à l'extérieur des espaces religieux, au-delà et en deça des limites illusoires des êtres humains et des espaces religieux. Par

[2] Dans le VIIIe chapitre, *Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation* (p. 171–233), Ducrot applique au domaine de la linguistique le concept de *polyphonie*, que Bakhtine avait formulé initialement dans la théorie de la littérature.

[3] La potentialité théologique est contenue dans le système de pensée de Bakhtine, bien que celui-ci fût élaboré, paradoxalement, dans le cadre du marxisme. La coexistence historique du discours marxiste et du discours théologique implique la nécessité des traversées réciproques. Un auteur marxiste se trouve dans l'impossibilité de construire un discours étranger à la présence du langage divin.

[4] Ce raisonnement pourrait être élargi pour couvrir la relation dialogale entre la divinité locutrice et l'Adversaire de la divinité, ainsi que la relation dialogale entre la divinité locutrice et la somme infinie d'êtres qui habitent dans le royaume du visible et le royaume de l'invisible.

Scanned with OKEN Scanner

une double inclusion, le langage divin contient en soi les discours religieux propres à un espace religieux donné, mais simultanément il constitue l'essence ontologique de chaque discours religieux, bien qu'il transcende les limites de tout discours religieux et de toute somme de discours religieux. De manière spectaculaire, le langage divin qui définit et fonde un espace religieux donné est traversé nécessairement par les autres langages divins, qui définissent et fondent les autres espaces religieux, dans les conditions où les langages divins sont des hypostases de la continuité ontologique infinie du langage primordial du Locuteur Divin.

La collision herméneutique identifiée par Paul Ricœur (1913–2005) entre Aristote (384–322 a.è.c.), *Perì poietikẽs* et Augustinus Hipponensis (354–430 è.c.), *Confessiones* s'inscrit dans la « cosmologie » linguistique bakhtinienne, qui décrit l'univers polyphonique de l'entrecroisement des langages et des discours dans la perspective du « courant de la communication verbale ininterrompue » : « Le temps devient temps humain dans la mesure où il s'articule d'après une modalité narrative, et la narration acquiert toute sa signification au moment où elle devient une condition de l'existence temporelle » (Ricœur 1983–1985 I : 85). Le temps central de l'« intrigue » ou de la « mise en intrigue » se situe entre le temps « préfiguré » du début et le temps « réfiguré » de la fin, tout comme le *Mimésis II* se situe entre le *Mimésis I* et le *Mimésis III*. La « *linéarité* du signifié linguistique » a inspiré Gérard Genette (n. 1930) à décrire la relation entre le récit écrit et l'espace–temps : « [...] produit, comme toute chose, dans le temps, le récit écrit existe dans l'espace et comme espace, et le temps nécessaire pour le *consommer* est celui nécessaire pour le *parcourir* ou le *traverser* » (Genette 1972 : 78).

Le niveau ontologique du langage divin et de l'éternité se manifeste par la continuité narrative-ontologique des discours qui rythme la continuité du temps humain. Le langage de l'espace philosophique grec et le langage de l'espace religieux chrétien s'entrecroisent par la traversée réciproque du discours aristotélicien et du discours augustinien, dans la perspective bakhtinienne de la « rencontre du discours de l'autre » et de la « rencontre de l'autre dans le discours ». La logique auto-dialogique du langage divin, hypostasiée comme *davar-Elohyim*, se retrouve dans l'algorithme exégétique midrachique du *petihah* (« ouverture » du discours rabbinique)/ *harizah* (« resserrer », « mettre ensemble »), qui avait pour but de rappeler incessament la vérité axiomatique de l'unité de sens de la Loi Écrite (*Torah shebektav*) par la collision herméneutique du « verset de base » et du « verset d'intersection » (cf. Goldberg 1986 : 139–152 ; Alexander 1986 : 452–459 ; Goldberg, Wigoder (éd.) 1993 : 875). Le procédé rhétorique de la « mise ensemble » des deux versets reflète la dynamique de constitution de la Loi Orale (*Torah shebealpe*) et est illustré par le sermon inclus dans la liturgie sinagogale (dans la liturgie ecclésiastique, la rencontre entre le langage biblique et le langage évangélique impose le choix du « verset de base » de l'*Ancien Testament* et le choix du « verset d'intersection » du *Nouveau Testament*). La récitation d'un verset biblique par une voix humaine manifeste la continuité du langage primordial du Locuteur Divin, tant par la polyphonie de la rencontre, au niveau divin, entre le *davar-Elohyim* et les langages divins qui ont fondé les autres espaces religieux, que

Scanned with OKEN Scanner

par la polyphonie de la rencontre, au niveau humain, entre toutes les autres voix humaines qui ont récité ou récitent le même verset biblique, à l'intérieur du temps historique. Dans un univers linguistique infini, où l'*un* du langage divin primordial se manifeste par le *multiple* des langages divins qui fondent les espaces religieux, où tout langage divin traverse et est traversé par tout autre langage divin, et tout discours religieux traverse et est traversé par tout autre discours religieux, la rencontre herméneutique entre Platon, *Kratúlos*, 388e–426d et le *Qur'ān*, S. XXVII, vv. 15–16, n'est pas déterminée par le hasard, mais par la nécessité.

Le *Qur'ān*, S. XXVII, vv. 15–16, mentionne que le roi David et le roi Salomon ont reçu en don la connaissance de la part de Dieu. Comme partie de cette connaissance, le langage des oiseaux a été octroyé à David et Salomon : « Et nous avons donné à David et à Salomon la connaissance et ils ont dit : Loué soit Dieu, qui nous a choisis parmi ses innombrables serviteurs fidèles ! Et Salomon a été l'héritier de David et a dit : Hommes, on nous a enseigné le langage des oiseaux, et nous avons reçu le tout en partage ; en vérité, c'est cela la magnanimité montrée » (cf. Arberry 1991 : 383). Sur ces versets qur'āniques se fonde la tradition *Soūfi* médiévale dans laquelle Salomon est décrit comme connaisseur du langage des oiseaux. Dans les premiers versets de *Mantiq al-tayr* ou la *Conférence des oiseaux*, Farīd-ud-dīn 'Attār (vers 1120–1220 è.c.)[5] fait l'éloge de la liaison linguistique entre Salomon et la huppe, symbole du guide spirituel. La huppe a eu le rôle de messager entre le roi Salomon et la reine de Saba, et son expérience la recommande pour la fonction de guide des oiseaux tout au long du voyage initiatique vers le palais du *Simorgh*[6]. 'Attār attribue à la huppe la qualité de témoin de la révélation sinaïtique et l'identité ontologique exquise d'un être privilégié qui détient le pouvoir de comprendre le langage de Dieu : « Il (Salomon) a connu ton langage, et tu as connu son cœur. [...] Tel Moïse, tu as vu les flammes qui brillaient en haut, sur les sommets du Sinaï, et c'est vers là-bas que tu désires voler [...], pour chercher ta demeure promise, au sommet du Mont Sinaï. Là-bas, tu comprendras

[5] Poète mystique persan, de Nishapūr. Auteur d'une œuvre qui excelle par le raffinement littéraire et théologique : la *Conférence des oiseaux*, le *Mémorial des saints*, le *Livre sur la divinité*, le *Livre sur la souffrance* et le *Livre des mystères*.

[6] L'Empereur des oiseaux, symbole de l'Être Divin, dont le nom signifie « trente oiseaux » (*si morgh*, en persan médiéval). La théologie mystique du soufisme a attribué au voyage vers le palais du *Simorgh* le sens de *unio mystica*, de rendez-vous entre l'existence humaine et l'existence divine, de découverte du soi humain dans le Soi Divin ou de rappel du Vivant divin dans le vivant humain. La littérature *Soūfi* a emprunté le symbolisme du *Simorgh* à la tradition zoroastrienne. Plusieurs traités inclus dans le *Zend-Avesta* (*Yasna*, 10, 10 ; *Yašt*, 12, 17 et 14, 41) mentionnent une série d'hypostases mythologiques de l'oiseau *Saena*. La première réécriture islamique sur l'« Empereur des oiseaux » a été rédigée par Hakīm Abū'l-Qāsim Firdawsī Tūsī (vers 932–1020), en *Šah-nāma* ou le *Livre des rois*. Les versions ultérieures ont été rédigées par Abū Hāmid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazālī (1058–1111), Farīd-ud-dīn 'Attār (vers 1120–1220) et Shihāb-ud-dīn Yahyā Suhrawardī (1155–1191). Cf. Schmidt 1980 : 1–85. Dans la poésie persane des XIe–XIIIe siècles, la connexion littéraire entre le *Qur'ān*, S. XXVII, vv. 15–16 (le « langage des oiseaux ») et le symbolisme du *Simorgh* représente un exemple d'*iltibās* ou d'« occultation de la beauté pré-éternelle dans les formes créées », procédé stylistique par lequel certains fragments du *Qur'ān* et des *Ahadiths* étaient convertis en symboles voués à répandre de la sacralité sur le plan esthétique-littéraire. Cf. Schimmel 1975 : 288, 296–299.

Scanned with OKEN Scanner

les mots qui n'ont pas été prononcés, trop subtiles pour les oreilles des oiseaux mourants » ('Attār 1984 : 29, *Mantiq al-tayr*, vv. 616–636)[7].

La collaboration linguistique entre Salomon et la huppe a été décrite par Ibn Ganīm 'Abd Al-Salām Ibn Ahmad 'Izz Al-Dīn Al-Muqaddasī (m. 1279), dans le *Kitāb kashf al-asrār a'n hokm at-toyur wal-azhār* ou la *Révélation des secrets des oiseaux et des fleurs*. Al-Muqaddasī situe le dialogue concernant l'envoi des messages vers Saba et du côté de Saba dans le contexte de l'exposition des exhortations *Soūfi* sur les « mystères du monde invisible » et l'obtention de la « nourriture divine » : Toi qui écoutes le langage silencieux des oiseaux et te lamentes que le bonheur semble t'éviter, sois sûr que si ton cœur est penché vers l'instruction, alors ta raison comprendra les allégories ! [...] Si ton esprit était bon, il pourrait percevoir les signes de la vérité ; à son tour, la conscience, si elle avait le pouvoir de comprendre, elle apprendrait des nouvelles réjouissantes sans effort ; si l'âme s'ouvrait vers l'influence mystique, elle aboutirait à l'étape d'une compréhension supérieure ; si on connaissait le moyen par lequel on puisse enlever le voile, alors ce qui est caché serait révélé ; si la vie était pure, les mystères du monde invisible deviendraient accessibles, et la Divine Maîtresse[8] se laisserait contemplée ». Dans la version d'Al-Muqaddasī, la huppe est douée du pouvoir de voir ce qui est « caché » dans le « cœur de la terre », c'est-à-dire l'« eau coulante », semblable à l'eau que les yeux humains peuvent entrevoir à l'intérieur d'un récipient de cristal. En comparaison avec le « royaume sans égal » de Salomon, la sagesse de la huppe et les messages qu'elle porte représentent une connaissance que Salomon ne détient pas, un savoir ignoré par les sages : « Et quand je suis revenu de Saba, où on m'a confié le message destiné au puissant roi, je lui ai dit : moi je sais ce que tu ne sais pas. [...] J'ai apporté de Saba des nouvelles que tous les sages ignorent ». Par un geste de reconnaissance royale, Salomon ennoblit le

[7] Du point de vue rhétorique, *si morgh* est une « énigme » (*muamma*). Cf. Tassy 1848 : 185–187 : « On nomme *muamma* (énigme) un discours qui désigne un mot par différentes indications relatives aux lettres, ou par des allusions relatives à la prononciation. Cette figure a surtout lieu en poésie, mais cependant elle est aussi employée dans la prose. Quelquefois l'énigme n'a pas pour objet un nom seulement, mais une expression entière ». Orientaliste, indianiste et islamologue français, Joseph Héliodore Sagesse Vertu Garcin de Tassy (1794–1878) a été l'un des membres fondateurs de la *Société asiatique*, professeur d'indologie à l'*École spéciale des langues orientales* et membre de l'*Académie des inscriptions et belles-lettres*.

[8] Hypothétiquement, la mention surprenante de la « Divine Maîtresse » semble indiquer un emprunt de la théologie mystique du gnosticisme hellénistique (*Barbélo*, la « Mère de la Vie » ou la « *Sophia* Divine », après la restauration de sa position céleste, dans la *Pléroma*), dans le cadre d'un syncrétisme gnostique-*Soūfi* qui met en évidence l'islamisation de quelques concepts-clés de la théologie gnostique, au XIIIe siècle. C'est plausible que la « Divine Maîtresse » est a même de dévoiler une relation exégétique entre l'ouvrage d'Al-Muqaddasī et l'*Évangile vivante* de Mani (216–274/277), dont les fragments qui subsistent en pahlavi et sogdien contiennent plusieurs références à la « Maîtresse de Lumière » et à la Mère de la Vie » : « Elle a été louangée, elle est louangée, la Maîtresse de Lumière, le couronnement de toutes les sagesses. [...] Elle a été louangée, elle est louangée, la Sainte Église, droiture, par le pouvoir du Père, dieu *Zourvān*, par la louange de la Mère (de la Vie), dieu *Rāmrātux* („généreux avec de la joie"), et par la sagesse du Fils Jésus ». Cf. MacKenzie 1994 : 183–198 (M17, M172). Voir aussi Gardner, Lieu 2004 : 157–158.

Scanned with OKEN Scanner

messager de la connaissance inconnue, pose « une couronne » sur la tête de la huppe : « [...] À ceux qui savent se conduire prudemment, on peut confier les secrets des rois. Reçois alors ma lettre ». De cette manière, le messager ailé plie son être sur l'occultation et la révélation du message et de la réponse (cf. Al-Muqaddasī 1980 XXIX : 55–58)[9]. La signification ontologique du trajet du porteur de message réside dans l'effort excruciant de rapprocher, par le flux ineffable du vol entre les signes visibles et invisibles, par la continuité cristaline du langage caché, l'espace terrestre de la réalité iréelle, le « royaume de Salomon », et l'espace omniprésent de la réalité réelle, le « royaume de Saba », situé au-delà du voile qui protège la vérité divine.

Le maître *Soūfi*, le saint *Soūfi*, affirment leur ipséité par rapport à l'idéal humain ou l'archétype mystique-gnoséologique incarné par Salomon, en tant que connaisseurs du langage des oiseaux, connu *in illo tempore* par Salomon. Jalāl-ud-dīn Rūmī (1207–1273)[10] décrit, dans le *Mathnawī-i ma'nawī*, l'identité religieuse, sapientiale de celui qui détient les mystères du dire aviaire et qui est envoyé par Dieu en tant que messager ou *rasūl* pour éclairer à la fois la communauté des oiseaux et la communauté des êtres humains : « Viens, ô, maître du langage des oiseaux, connu par Salomon, chante la chanson de chaque oiseau que tu croises. Car Dieu t'a envoyé vers les oiseaux, Il t'a instruit concernant le ton convenable à chaque oiseau. [...] Garde l'oiseau patient dans l'état de bonheur et délivré-le de la souffrance. [...] Conseille à la colombe de se protéger du faucon, et parle au faucon de la miséricorde, de la veillée en mesure de l'empêcher d'agir injustement. Aide la chauve-souris dépourvue de toute illumination spirituelle à s'habituer avec la lumière et à vivre dans la lumière. Enseigne la paix à la perdrix guerrière, et dévoile devant les coqs les signes du Soleil levant. Parle à tous, de la huppe au vautour, et montre-leur la voie » (cf. Rūmī 1990 IV : 319, *Mathnawī*, IV, vv. 851–858).

Rūmī construit le modèle pédagogique du miroitement, par la correspondance allégorique entre l'homme et l'oiseau. Un perroquet assis devant le miroir, un homme assis derrière le miroir. Lorsque l'homme invisible parle, le perroquet se regarde dans le miroir et a l'illusion que c'est lui-même qui maîtrise le langage humain, bien qu'en réalité il n'est doué que du pouvoir d'imiter les sons, sans comprendre le sens des mots. De la même façon, Dieu place le *shaykh* comme un miroir devant le disciple, et celui-ci a l'illusion que c'est seulement le *shaykh*, l'homme, qui parle, sans comprendre que l'enseignement, la connaissance qu'il reçoit, tire ses origines de la Raison Universelle, qui se trouve derrière le miroir, au-delà de l'être du *shaykh* : « Le disciple plein d'égoïsme se voit dans le miroir du

[9] La relation intertextuelle entre 'Attār, *Mantiq al-tayr*, Al-Muqaddasī, *Kitāb kashf al-asrār a'n hokm at-toyur wal-azhār*, et *Le Roman de la Rose* (rédigé en France, en deux étapes, par Guillaume de Lorris, en 1237, et Jean de Meung, entre 1275 et 1280) a été commenté par Garcin de Tassy, qui mentionne deux autres ouvrages sur le discours moral des oiseaux, composés en Europe occidentale, au XVIIe siècle : R.P. Alard le Roy, *La Vertu enseignée par les oiseaux*, Liège, 1653 ; Fortunatus Hueber, *Ornithologia moralis*, München, 1678. Cf. Tassy 1860 1860 : 8–9, 71.

[10] Maître du soufisme persan, fondateur de l'académie *Soūfi* de Qonya et de l'ordre des derviches tourneurs, les *Mevleviyya*.

Scanned with OKEN Scanner

corps du *shaykh*. Comment pourrait-il voir la Raison Universelle, au-delà du miroir, au moment de la manifestation du langage et du discours ? Il présuppose qu'un homme est celui qui parle. La Raison Universelle reste pour lui un mystère qu'il ignore » (cf. Rūmī 1990 : VI : 87–88, *Mathnawī*, V, vv. 1430–1444). Plusieurs d'entre ceux qui recherchent la connaissance imitent le langage *Soūfi*, sans comprendre le dire théandrique, le dire divin, qui détermine ce langage. Ils s'imaginent qu'ils maîtrisent le langage des oiseaux, mais ignorent le véritable sens de ce langage, à l'exception de Salomon, le messager divin, doué du pouvoir authentique de pénétration spirituelle.

Le mystère de la connaissance est à la fois un mystère de l'amour de Dieu. Pour prouver la vérité de cet énoncé, Rūmī réécrit la légende concernant Imra'u 'l-Qays, le roi des Arabes, le « Joseph de son temps ». Ennuyé par les soins reliés à l'administration du royaume et ayant assez de la vanité du pouvoir politique, Imra'u 'l-Qays renie son identité monarchique, fait l'expérience de l'amour mystique, quitte son pays et va travailler comme ouvrier dans la fabrique de briques de la ville de Tabúk. Le roi de Tabúk apprend des choses sur l'illustre personnage qui se trouve dans sa capitale, se dépêche de lui rendre une visite protocolaire et entame un dialogue philosophique. Imra'u 'l-Qays l'écoute en silence, ensuite lui dévoile à l'improviste le mystère de l'amour de Dieu. Après avoir conclu la conversation initiatique, le roi de Tabúk devient, à son tour, un derviche errant, et les deux anciens monarques se perdent sans trace sur la voie *Soūfi*, envahis par la folie de l'amour théandrique. Rūmī se demande quel est le mystère du langage qui a déterminé la manifestation de ce dialogue ? Évidemment, c'est le langage des oiseaux, que souvent les personnes vulgaires imitent, sans pourtant le comprendre, sans connaître la nature des oiseaux, pour acquérir prestige et autorité, et les démons s'efforcent vainement de l'usurper, pour perpétuer la présence du mal sur la terre. Mais un démon qui acquiert par des sortilèges diaboliques une apparence qui ressemble à l'être de Salomon et qui s'assied sur le trône de Salomon, ne réussira que tenter et tromper les âmes des croyants, dépourvues de vigilence, il ne détiendra nullement la connaissance révélée, sous-tendue par le syntagme qur'ānique « on nous a enseigné le langage des oiseaux ». Comme la communauté des fidèles, la communauté aviaire est composée d'oiseaux exotériques et d'oiseaux esotériques (cf. Rūmī 1990 VI : 478–480, *Mathnawī*, VI, vv. 4007–4015).

Les principes du soufisme établissent qu'un être humain n'est pas en mesure de parler en public à ses semblables que s'il a acquis une connaissance adéquate des choses divines, s'il comprend les « choses de Dieu ». Comme tel, il a été investi du pouvoir d'aider les autres croyants, les serviteurs de Dieu, à comprendre, à leur tour. Autrement, le locuteur qui ne comprend pas est saisi par la même souffrance qui s'était emparée de toute la terre et de tous les êtres, suite au péché originaire (cf. Al-Kalābādhī 1991, LXV : 147). L'absence-présence ou la contraction-dilatation de l'extase représentent l'institution du langage théandrique, à l'intérieur duquel l'homme parle le langage de Dieu, et Dieu parle le langage de l'homme déifié : « Les grands symboles cosmiques deviennent, comme on le voit,

Scanned with OKEN Scanner

l'alphabet d'un nouveau langage 'écrit par la plume du Seigneur'. Si l'homme peut déchiffrer ce nouvel alphabet, c'est qu'il est lui-même devenu 'le sens de l'univers', le signe par excellence de l'épiphanie de Dieu, le pont qui relie le monde à Dieu » (cf. Nwyia 1991 : 389–407). Les Maîtres *Soūfi* recommandent l'« audition » comme remède contre la fatigue qui suit à l'expérience extatique ou comme moyen de réveil des consciences de ceux qui sont préoccupés excessivement par des activités mondaines : « Il y a deux types d'audition. Une catégorie de personnes écoute le discours, pour obtenir des conseils. Celles-ci écoutent de manière sélective, seulement à l'aide de l'intellect. L'autre catégorie écoute la musique, pour acquérir la nourriture spirituelle. Et quand l'esprit obtient sa nourriture, il atteint l'état adéquat et rejette la tyrannie de son propre corps. À ce moment-là, dans celui qui écoute surviennent une commotion et un mouvement » (cf. Al-Kalābādhī 1991, LXXV : 166–167).

Le langage divin primordial, manifesté par les langages divins qui fondent les espaces religieux, est à la fois une *cratophanie* et une *qodraphanie*[11]. Abū Bakr Muhammad Ibn Ishāk Al-Kalābādhī (m. vers 990–994)[12] a mis en évidence l'identité théocratique du *Qur'ān* qui est le « langage de Dieu » : « Le langage de Dieu s'appelle *Qur'ān*. [...] Le langage de Dieu n'est pas composé de lettres ni de sons, n'a pas d'orthographe, mais les lettres, les sons et l'orthographe sont des indices du langage de Dieu. [...] Le *Qur'ān* est récité dans nos langues, écrit dans nos livres et gardé dans nos cœurs, mais il n'y habite pas » (cf. Al-Kalābādhī 1991, IX–X : 21–23). La profession de foi de l'islam établit que Dieu maîtrise la puissance de la Parole en tant qu'attribut éternel, qu'Il parle, mais non comme les êtres humains. Il parle à ses Messagers et à Ses prophètes, Il leur parle sans intermédiaire ou par l'entremise de l'Archange *Gabriel*. La force de Dieu d'être le Créateur du ciel, de la terre, de l'être humain et de toutes choses se reflète, conformément au principe de l'ontologie théandrique, dans la force de l'homme de jouir du privilège de l'existence, de commettre des actions à l'aide des mains, de parler par le mouvement de la langue, d'ouvrir et de fermer les yeux. L'omniscience divine est représentée tant par la puissance de Dieu de connaître ce qui se trouve dans l'âme de l'homme, que par Sa puissance d'entendre tous les sons, soient-ils faibles ou forts, y compris les sons émis au-delà des limites du pouvoir de perception des êtres adamiques (cf. Tassy 1874 : 129–134). Dieu a créé et connaît également le royaume du visible et le royaume de l'invisible, le royaume de la réalité réelle et le royaume de la réalité irrélle, comme aussi tous les langages qui imprègnent ces hémisphères du vivant, par un labyrinthe des traversées réciproques, dans le but ultime d'exprimer la vérité du *tawhīd*.

L'univers spirituel platonicien et l'univers spirituel qur'ānique – *Soūfi* construisent deux hypostases de la théologie du langage. En tant que *lógos* ou

[11] *Qodra*, « puissance » ; *Qodrat-Allāh*, la « Puissance de Dieu ».

[12] Maître *Soūfi* de Kalābādh, Bukhārā, connu pour le *Kitāb al-ta'arruf*, l'un des « manuels » les plus célèbres de l'histoire du soufisme.

Scanned with OKEN Scanner

kalamū-Allāh, le langage représente une mise-en-abîme de la cosmogonie et de l'ontologie. Si *palaià phoné* et *tà prôta onómata* se révèlent en tant que remémoration de l'espace infini qui circonscrit la manifestation du pouvoir des dieux et du pouvoir de l'onomaturge, le langage des oiseaux fait partie du don divin de la connaissance. Dans les deux situations, l'état de l'existence-en-soi du langage, à l'intérieur de la sphère de la divinité, est suivi par l'état de l'existence-en-dehors du langage, par sa manifestation théocratique, au niveau ontologique-gnoséologique, à l'intérieur de la sphère de l'humanité. Dans un certain sens, le langage des oiseaux témoigne sur l'éternelle primordialité du langage primordial, sur sa présence latente dans la texture ontologique du monde et des êtres humains, susceptibles de déclencher l'anamnèse du dire théophanique. Le glissement ontologique entre la motivation et la non-motivation de la dénomination, entre le langage théandrique et le langage damnable de l'imitation, suggèrent le sens tragique de l'immersion de l'âme humaine dans l'incompréhension de la matérialité, de l'éphémérité, l'exil réversible de la nature humaine en dehors de l'espace ouranique habité par les messages et les messagers de la divinité, traversé par des trajectoires sémantiques apparemment incognoscibles, incompréhensibles. Au-delà du miroitement du ciel et de la terre, veille la voix chargée de connaissance véritable de l'onomaturge ou du *shaykh*, en mesure de récupérer les sens perdus ou incompris de la langue primordiale, du langage des oiseaux, de rappeler l'éternelle continuité rhétorique, sémantique entre les raisons des noms des choses et la Raison Universelle. Le Paradis, l'archaïque « jardin entouré d'une muraille » (cf. Bremmer 1999 : 1–20), est à la fois un jardin des signes heureux, de la cohabitation originaire ou des heureuses retrouvailles des hommes et des signes, dans l'espace de l'omniprésence théocratique.

Qu'est-ce que le langage des oiseaux ? Certainement cela n'a rien à faire aux stéréotypes imaginaires de l'intellect profane, c'est autre chose que les habituels échafaudages rationnels. Ce n'est pas une succession de sons émis par les oiseaux, mais il est symbolisé par ces sons et par les mots prononcés par les êtres humains. C'est, en essence, le langage de l'âme, du vol spirituel-extatique vers l'espace infiniment vertical, béatifique, du Royaume de Dieu. C'est un langage théophanique, de la connaissance théandrique et du salut, de la recherche de soi-même et des retrouvailles de l'humanité dans l'ontologie infinie de la divinité, une remémoration de la vérité sinaïtique et une préfiguration de la vérité apocalyptique. C'est un chant de joie du fait d'être vivant, un hymne de l'amour, une affirmation plenière de la communion des êtres animés par le principe divin de la vie, qui fonde et revivifie la création entière. Sa simplicité se révèle, peut-être, dans la pure contemplation du ciel, des volutes du bleu céleste, ourlées par le resplendissement de la lumière solaire, traversées par la présence intempestive, dynamique, éphémère des oiseaux.

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAPHIE

a. Études

Alexander 1986 = Philip S. Alexander, *Midrash*, in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London, Coggins & Houlden.

Authier-Revuz 1982 = Jacqueline Authier-Revuz, *Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive ; éléments pour une approche de l'autre en discours*, in « DRLAV – Revue de linguistique », Paris, Centre de Recherche de l'Université de Paris VIII.

Bakhtine 1977 = Mikhaïl Mikhaïlovich Bakhtine, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Minuit.

Bakhtine 1978 = Mikhaïl Mikhaïlovich Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris. Gallimard.

Bremmer 1999 = Jan N. Bremmer, *Paradise : From Persia, via Greece, into the* ***Septuagint***, in Gerard P. Luttikhuizen (éd.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden – Boston – Köln, E.J. Brill.

Corbin 1964 = Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I–II, Paris, Gallimard.

Couliano 1984 = Ioan P. Couliano, *Feminine versus Masculine : The Sophia Myth and the Origins of Feminism*, in Hans G. Kippenberg (éd.), *Struggles of Gods : Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions (Religion and Reason)*, Berlin – New York, Mouton de Gruyter.

Couliano 1990 = Ioan P. Couliano, *Les Gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris, Plon.

Couliano 1992 = Ioan P. Couliano, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, San Francisco, Harper Collins.

Ducrot 1984 = Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit.

Gardner, Lieu 2004 = Iain Gardner, Samuel N.C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.

Genette 1972 = Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil.

Goldberg 1986 = A. Goldberg, *Form-Analysis of* ***Midrash****ic Literature as a Method of Description*, in « Journal of Jewish Studies», Oxford Centre for Postgraduate Hebrew and Jewish Studies, vol. 37.

Goldberg, Wigoder (éd.) 1993 = Sylvie-Anne Goldberg, Geoffrey Wigoder (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf.

MacKenzie 1994 = D.N. MacKenzie, *I, Mani...*, in Holger Preissler, Hubert Seiwert (éd.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Professor Kurt Rudolph*, Marburg, Diagonal Verlag.

Massignon, Gardet 1986 = Louis Massignon, L. Gardet, *Al-Hallāj, Abū'l-Mughīth Al-Husayn Ibn Mansūr Ibn Mahammā Al-Baydāwī*, in H.A.R. Gibb, J.K. Kramers, E. Lévy-Provençal, J. Schacht,, B. Lewis, Ch. Pellat (éd.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden, E.J. Brill, p. 99–104.

Massignon 1999 = Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf.

Nwyia 1991 = Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar El-Machreq.

Pleşu 1994 = Andrei Pleşu, *Limba păsărilor*, Bucureşti, Humanitas.

Ricœur 1983–1985 = Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. I–III, Paris, Seuil.

Schimmel 1975 = Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Schmidt 1980 = Hanns-Peter Schmidt, *The* ***Sēmurw****. Of Birds and Dogs and Bats*, in « Persica », 9.

Tassy 1848 = Joseph Héliodore Sagesse Vertu Garcin de Tassy, *La Rhétorique des nations musulmanes, d'après le traité persan intitulé* ***Hadayik ul-Balagat (Les Jardins de l'éloquence)****/ IIIe Partie – Des énigmes (****muamma****) et de tout ce qui concerne les combinaisons énigmatiques*, in « Journal asiatique », cahier de novembre–décembre 1847, Paris, Imprimerie Royale.

Tassy 1860 = Joseph Héliodore Sagesse Vertu Garcin de Tassy, *La poésie philosophique et religieuse chez les persans d'après le* ***Mantic Uttaïr*** *ou* ***Le Langage des oiseaux*** *de Farid-ud-din Attar*, Paris, Benjamin Duprat.

Scanned with OKEN Scanner

Tassy 1874 = Joseph Héliodore Sagesse Vertu Garcin de Tassy, *L'islamisme d'après le Coran*, Paris, Maisonneuve et Cie.
Wheelock 2005 = Wade T. Wheelock, *Language : Sacred Language*, in Lindsay Jones (éd.), *Encyclopedia of Religion*, IInd Edition, vol. VIII, New York, MacMillan, p. 5301–5308.

b. Sources

Al-Hallāj 1981 = Al-Husayn Ibn Mansūr Al-Hallāj, *Diwān*, trad. Louis Massignon, Paris, Seuil.
Al-Hujwīrī 1976 = Abū'l-Hasan 'Alī Ibn 'Uthmān Ibn 'Alī Al-Ghaznawī Al-Jullābī Al-Hujwīrī, *Kashf al-mahjūb*, trad. Reynold A. Nicholson, London, E.J.W. Gibb Memorial Trust.
Al-Kalābādhī 1991 = Abū Bakr Muhammad Ibn Ishāk Al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf/The Doctrine of the Sufis*, trad. Arthur J. Arberry, Cambridge, Cambridge University Press.
Al-Muqaddasī 1980 = Ibn Ganīm 'Abd Al-Salām Ibn Ahmad 'Izz Al-Dīn Al-Muqaddasī, *Kitāb kashf al-asrār a'n hokm at-toyur wal-azhār/Revelation of the Secrets of the Birds and Flowers*, trad. Irene Hoare, Darya Galy (d'après quatre manuscrits arabes édités par Garcin de Tassy, en 1821), London, Octagon Press.
Al-Suhrawardī 1982 = Shihāb Al-Dīn Yahyā Al-Suhrawardī, *The Mystical and Visionary Treatises/Al-Risalah*, trad. W.M. Thackston, London, The Octagon Press.
Arberry 1991 = Arthur J. Arberry (trad., éd.), *The Koran Interpreted*, Oxford. Oxford University Press.
'Attār 1984 = Farīd-ud-dīn 'Attār, *Mantiq al-tayr/The Conference of the Birds*, trad. Afkham Darbandi, Dick Davis, London, Penguin Books.
Ibn 'Abbād 1986 = Ibn 'Abbād of Ronda, *Rasāil as-sugrä/Letters on the Sufi Path*, trad. John Renard New York – Mahwah – Toronto : Paulist Press, The Classics of Western Spirituality.
Massignon 1929 = Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
Platon 1837 = Platon, *Œuvres*, tome XI, *Cratyle*, *Le Sophiste*, *Le Politique*, trad. Victor Cousin, Paris, Rey et Gravier.
Rūmī 1990 = Jalāl-ud-dīn Rūmī, *Mathnawī-i ma'nawī/The Mathnawi*, trad. Reynold A. Nicholson, Cambridge, E.J.W. Gibb Memorial Trust.

THE DIVINE LANGUAGE. THE LANGUAGE OF THE BIRDS

ABSTRACT

The spiritual universe of Plato's *Cratylos* and the spiritual universe of Sufism generated two hypostasis of the theology of language. As *logos* or *kalamu-Allah*, the language can be defined as a *mise en abîme* of cosmogony and ontology. If *palaia phone* and *ta prota onomata* recollect the infinite space of the epiphany of gods' power, the language of the birds described by Farid-ud-din Attar, Ibn Ganīm Ibn Ahmad Al-Dīn Al-Muqaddasī and Jalāl-ud-dīn Rūmī is connected with the religious symbol of the Simurgh, and therefore included in the divine gift of knowledge. Both literary contexts emphasize the existence-inside of the language, within the sphere of the divine, succeeded by the existence-outside of the language, its theocratical manifestation, within the sphere of humanity. According to its mystical meaning, the language of the birds proves the eternal continuity of the primordial language, its latent presence within the ontological texture of the world and of the human beings, susceptible to trigger the *anamnesis* of the divine wording. The ontological proximity between the divine language and the human language is able to redeem the reversible exile of the human nature outside the heavenly realm, crossed over by semantic trajectories apparently incomprehensible, inhabited by the messengers and the messages of the Divine Being.

Key-words: Plato, Sufism, Simurgh, Language of the Birds, Farid-ud-din Attar, Ibn Ganīm Ibn Ahmad Al-Dīn Al-Muqaddasī, Jalāl-ud-dīn Rūmī.

Scanned with OKEN Scanner

GOTICUL REDIMENSIONAT. *ARANKA, ŞTIMA LACURILOR* DE CEZAR PETRESCU*

CĂTĂLIN GHIŢĂ**

Scopul acestei lucrări este acela de a oferi o grilă de interpretare coerentă a prozei semnate de Cezar Petrescu, asimilată de mine în general terifiantului de factură supranaturală şi în particular unei redimensionări a goticului care făcuse furori în Europa preromantică. Ancorajul ferm în supranatural al prozei terorii îşi are avantajele sale, iar, cel puţin în străinătate, adepţii genului nu vor ezita să le sublinieze: fantasticul împrumută cotidianului umil un veşmânt al nefamiliarului, care este condiţia *sine qua non* a captării interesului cititorului, şi îi excită acestuia din urmă curiozitatea euristică prin proiectarea într-o atmosferă de insecuritate distinctă. (Precizez că, în cele ce urmează, nu voi derapa într-o discuţie prelungit-barocă legată de fantasticul propriu-zis[1] şi de categoriile sale, atât fiindcă scopul cercetării mele este unul suficient de bine delimitat, cât şi fiindcă orice dezbatere dedicată acestui subiect se sufocă, aproape invariabil, într-o mlaştină de contradicţii semantice.) Dacă acceptăm cu toţii premisa lui Tzvetan Todorov cu privire la literatura fantastică şi la modul în care operează aceasta – „fantasticul se întemeiază în mod esenţial pe o ezitare a cititorului [...] cu privire la natura unui eveniment straniu" (1973: 182), – realizăm că ezitarea aceea, fără îndoială estetică, este cea care declanşează întregul proces de receptare şi de interpretare a naraţiunii. Lectorul model pentru acest tip de reprezentare artistică ar putea fi reprezentat de un Roger Caillois, care strecoară, într-un limbaj simplu, implicaţii complexe: „Misterul mă atrage. [...] în loc să consider numaidecât că ceva nedescifrat e nedescifrabil, în loc să mă opresc uluit şi copleşit în faţa lui, îmi spun, dimpotrivă, că *trebuie descifrat* [subl. a.] şi iau hotărârea fermă ca, într-un fel sau altul, să rezolv, dacă pot, enigma" (Caillois 1971: 13).

* Această lucrare a fost finanţată din contractul POSDRU/89/1.5/S/61968, proiect strategic ID 61968 (2009), cofinanţat din Fondul Social European, prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

** Universitatea din Craiova, str. Al.I. Cuza, nr. 13, România

[1] Pentru o satisfăcătoare prezentare succintă a fantasticului ca atitudine mentală a subiectului faţă de realitate, cf. Biberi 1970: 216–235. La noi, cele mai bune prezentări generale se găsesc la Adrian Marino (1973: I, 655–685) şi la Sergiu Pavel Dan (1975: *passim*), (2005: *passim*).

Scanned with OKEN Scanner

Această poziție decisă constituie, dacă vreți, pandantul aproape perfect al confesiunii Virginiei Woolf cu privire la atitudinea adoptată de cititori în raport cu povestirile supranaturale cu fantome. Într-un pasaj inspirat din eseul *The Supernatural in Fiction* (1918), în ce privește povestirile supranaturale cu fantome, prozatoarea britanică spune că „[t]eama pe care o simțim atunci când citim povestirile [...] este o esență rafinată și spiritualizată de frică. Este o teamă pe care o putem examina și cu care ne putem juca. Departe de a ne disprețui că suntem înfricoșați de o povestire cu fantome, suntem mândri de această dovadă de sensibilitate" (Enright 1994: 537). Combinând aceste două atitudini, se poate afirma că proza terorii în accepțiunea sa supranaturală antrenează, pe de o parte, explorarea misterului cu care se confruntă eroul și, simultan, lectorul, iar pe de altă parte, îi permite ultimului să-și examineze cu luciditate anxietatea, chiar în momentul în care aceasta este generată, susținută și augmentată ficțional. Altfel spus, citind despre evenimente imaginare, învăț să mă descopăr și, finalmente, chiar să mă cunosc pe mine însumi. Evident, atitudinea descrisă anterior subîntinde doar categoria terifiantului, fiindcă o mare parte din fantasticul narativ ține de ceea ce s-ar putea desemna drept benign (miraculosul, feericul etc.). Această considerație, pe care mulți dintre noi ar accepta-o fără rezerve, este pusă sub semnul întrebării de Roger Caillois, care introduce în ecuație binomul fantastic–miraculos, afirmând că primul, în bloc, ar ține de registrul terorii, prin inserția violentă în universul familiar, în vreme ce ultimul rămâne cadrul tipic basmului, desfășurându-se în spațiul imaginar al feeriei infantile[2]. Pe de altă parte, Matei Călinescu, mai prudent, se mulțumește să nuanțeze, fără a respinge însă viziunea lui Caillois, sugerând că „fantasticul nu e numaidecât terifiant. Incomprehensibilul nu ascunde numai amenințări, după cum nu toate visele sunt coșmaruri" (1970: 169). Punctul meu de vedere este că fantasticul trebuie considerat o categorie estetică mult prea largă pentru a putea fi redusă atât de drastic la terifiant. În definitiv, numai câmpul semantic al termenului implică, virtual, o infinitate de sensuri. Astfel, cred că orice eludează definiția strictă a realului poate fi revendicat, în chip perfect justificat, de semele conceptului; așadar, fantasticul înglobează cu necesitate atât feericul, cât și scenariile SF. Prin opoziție cu acesta, teroarea narativă este limitată estetic la metamorfozele unei singure emoții dominante. Desigur, discuția inițiată aici se poate prelungi, fără un câștig euristic semnificativ, practic *ad libitum*. Pentru a ilustra acest seducător și, uneori, chiar privilegiat model narativ, al terorii supranaturale în general și al goticului redimensionat în particular, am selectat spre analiză detaliată *Aranka, ştima lacurilor*.

Cezar Petrescu este, simultan, unul dintre prozatorii cei mai prolifici și mai inegali din istoria literaturii române. Texte de valoare (din ce în ce mai puține după 1947, anul instalării dictaturii comuniste) se amalgamează cu producții inferioare, chiar triviale, răspunzând fie unui gust public senzaționalist, tipic interbelic, fie, mai târziu și cu egală disponibilitate din partea autorului, unor cerințe oficiale șablonizante, tipice realismului socialist. *Aranka, ştima lacurilor* (1929, apărută în

[2] Pentru o expunere completă, cf. *Anthologie du fantastique*, 1966: I, 7–24.

volumul de nuvele cu titlu omonim, publicat în 1930) se numără printre cele mai bune proze scurte ale lui Cezar Petrescu şi reprezintă una dintre reuşitele prozei autohtone a terorii.

Parte dintr-un proiect recuperat, ulterior, sub titulatura „fantasticului interior", nuvela se detaşează net de celelalte componente ale ciclului elaborat între 1925 şi 1931. În legătură cu această fertilă etapă de creaţie din viaţa lui Cezar Petrescu, Ion Bălu notează că „prozatorul imaginează cu voluptate o lume halucinantă, uneori *plină de teroare* [subl. n.], în care visul absurd se împleteşte cu fantasticul psihologic" (1972: 105) şi plasează nuvela sub semnul neoromantismului. Există aici, fără îndoială, elemente de factură romantică, însă rădăcinile propriu-zise ale *Arankăi* pot fi detectate, în opinia noastră, mai ales în proza gotică, de orientare preromantică. Este vorba, mai precis, despre un gotic redimensionat, ajustat la condiţiile unui spaţiu special, de frontieră dintre lumea apuseană şi cea răsăriteană – Transilvania.

Surprinde locvacitatea stilului, ceea ce constituie, după caz, o calitate sau un defect în scriitură. Într-o carte plină de poncifuri critice, Mihai Gafiţa strecoară însă şi o observaţie pertinentă: „Structura frazei lui Cezar Petrescu e alcătuită în aşa fel încât să fie ascultată, mai mult decât citită; autorul pare a presupune un auditor, mai mult decât un public cititor; scrisul său e retoric şi prin canalul retoricii se introduce şi lirismul" (1963: 189). Acest fapt se datorează, credem, predispoziţiei dialogice a autorului, dispus tot timpul să însceneze o dezbatere interactivă între narator şi public. Structural, Cezar Petrescu este autorul român cel mai apropiat de estetica şocantă, cu înscenări ale macabrului sau ale terifiantului exotic, evidenţiată de Grand Guignol-ul parizian[3], ale cărui capilare terifiante se prelungesc, retroactiv, până la proza gotică.

Există, de altfel, câteva invariante gotice în *Aranka*, pe care naratorul le speculează cu abilitate: *setting*-ul izolat şi straniu (domeniul familiei Kemény), un personaj banal, cu o atitudine pozitivistă (obezul şi complet vidatul de umor Silvestru Hotăran), slujitorii de la castel, apropiaţi, ca ton, mai degrabă teratologicului decât antropicului (Guşatul, incapabil, aparent, de vorbire articulată), istoria unei familii ilustre, dar decăzute, incluzând figuri cu pasiune pentru ocultism (contele Armin), în fine, spectrul care nu-şi găseşte liniştea, bântuindu-i cu voluptate tristă pe cei rămaşi în viaţă (Aranka). Dacă vorbesc, totuşi, de neogotic în cazul prozatorului român este pentru că toţi aceşti *topoi* de construcţie epică sunt transferaţi, *in corpore*, într-o epocă pozitivistă, în care personajul central este, în proprii termeni, „contemporanul lui Ford, al radiofoniei şi al Ligii Naţiunilor" (enumeraţie menită să alunge, ca un talisman al ironiei moderne, duhurile necurate). Ca atare, codurile de lectură se modifică şi ele: lectorul se confruntă cu un text hibrid, în care teroarea genuină şi ironia detaşată alternează programatic.

Într-un studiu publicat în 1848 şi devenit, între timp, un clasic al analizei aparţiilor supranaturale, atât din punctul de vedere al accesibilităţii, cât şi din cel al copleşitorului număr de „cazuri" certificate, *Night Side of Nature, or, Ghosts and*

[3] Grand Guignol este un teatru *horror* din Paris, creat, în 1888, de Oscar Metenier şi închis abia în 1962.

Scanned with OKEN Scanner

Ghost Seers, Catherine Crowe observă, cu morga de care dau dovadă fetele bătrâne atunci când abordează spiristismul, că, deşi spectrul îi poate apărea subiectului fie asemănător până la confuzie cu imaginea reală a persoanei, fie sub chipul diafan al unei umbre, „forma este, în fiecare caz, la fel de eterică şi de imaterială" (1848: I, 348). Eroul va simți aceasta pe pielea lui, dacă ni se permite jocul de cuvinte, la finalul experienței sale terifiante, atunci când elucidează, *malgré soi*, misterul dispariției Arankăi.

Dar să nu anticipăm şi să pornim *da capo*, adică de la titlu, care se dovedeşte mai înşelător decât s-ar bănui la prima vedere. Precum bine observă Doina Ruşti, în credința populară autohtonă, „știma este un duh al pădurii, care poate lua orice înfățişare pentru a-i ademeni pe drumeții rătăciți, dar şi un spirit protector al apelor" (2009: 378). Totuşi, în nuvela lui Cezar Petrescu, mai notează autoarea, „știma nu reprezintă [...] un spirit al apelor, ci este doar un suflet care îşi caută odihna" (2009: 379). Numai recurența ei spectrală în preajma mlaştinilor fabulos de luxuriante, întinse pe domeniul familiei Kemény, ar explica, astfel, sintagma apozitivă.

Debutul nuvelei se realizează în cheie minoră, chiar ludic-ironică: naratorul este surprins în compania unui jurist, Silvestru Hotăran, care trebuie să-l conducă la castelul Kemény, pentru a-i permite evaluarea şi, eventual, cumpărarea unor cărți vechi şi rare din biblioteca familiei. Suntem informați că moştenitorii legali ai domeniului sunt doar rude îndepărtate, neamul aristocratic ştergându-se odată cu dispariția contesei Aranka. Proprietatea răposatului conte este un ținut dintre cele mai stranii, mlăştinos, cu un aer nesănătos exalat de bălțile necolmatate, adevărate fiefuri ale luxurianței insectivore. De altfel, pozitivistul şi pântecosul Hotăran (numele însuşi este o sursă de comic în descendența unor Alecsandri sau Caragiale) îşi consiliază însoțitorul să se înarmeze cu o doză cât mai consistentă de chinină: soluția farmaceutică ideală împotriva paludismului, care ar fi putut fi eradicat printr-o politică agricolă agresivă. Țânțarii anofeli, nu fantomele, sunt, în opinia avocatului, adevărata plagă a domeniului Kemény.

Grație unui artificiu stilistic clasic (inserarea unei cronologii succinte, dar pedante, cuprinzând reperele biografice ale descendenților contelui Armin), naratorul acoperă intervalul 1860–1926. Contele Armin, mort în 1881, este descendentul unei ilustre familii feudale maghiare. Andor, odrasla acestuia, este obsedat de spiritism (şi face chiar cercetări în domeniu), mergând până într-acolo încât să ia în căsătorie pe fiica unui țăran sibian, Ana Porumbacu, grație exclusiv calităților ei de medium. Mai mult, tânărul conte are viziuni în care este vizitat de spiritul cavalerului Ştefan Kemény, al cărui avatar devine convins că este. În 1897, cuplului i se naşte o fetiță, botezată Aranka Maria Ştefania. Mama ei, Ana, moare înecată în 1901. Pe 18 martie 1919, Aranka dispare în mod misterios, fiind văzută, ultima oară, „seara, înainte de apusul soarelui, cu barca şi cu o carabină militară" (tânăra are aptitudini cinegetice dovedite). În sfârşit, în 1926, moare şi Andor, odată cu care arborele genealogic direct al familiei Kemény se curmă.

Odată închisă această indigestă paranteză diegetică, narațiunea se animă brusc: cei doi călători ajung pe domeniul părăsit. Îi întâmpină un peisaj care i-ar fi stârnit invidia unei Emily Brontë, primă sursă a terifiantului epic: „amestec de fertilitate şi de putreziciune, cu flori cărnoase şi păroase ca animalele vii şi cu

vietăţi oribile, care se ghiceau mişunând în globul gras, înnodându-se, târându-se, vânându-se; reptile şi insecte cu o sută de picioare, moluşte moi cu hidoase convulsiuni, lipitori înciotate în struguri băloşi, un întreg univers vâscos şi veninos, dospind ca într-o imensă etuvă". Cadrul, presupus static, se animă graţie pulsaţiei elementare care străbate limfa geologică, atingând paroxismul în mişcarea perpetuă a vieţii vegetale şi animale (de remarcat aglomeraţia de gerunzii, ca şi epitetele ornante selectate din sfera repulsivului).

Antropicul este contaminat, irepresibil, de acest bazin fojgăitor şi multicolor, împrumutând, precum punctam anterior, tuşe teratologice: poarta castelului este deschisă de „[o] jivină de om, păroasă, cu mâinile până la genunchi". Şocul acestei prime întâlniri cu oamenii casei este augmentat ulterior; călătorii descoperă o altă creatură, demnă de fanteziile cinematografice ale unor Tod Browning sau Wes Craven: „un guşat cu traista de carne lucioasă, căscând ochii cârpiţi, rânjind dinţii galbeni într-un râs grotesc şi strâmbându-se tâmp". În sfârşit, cadrul se lărgeşte suficient cât să permită înregistrarea pe retină a castelului bântuit, descoperit, într-o simultaneitate teatral-gotică, de narator şi de lector: „Răspundea exact închipuirii: cu cele două rânduri de ferestre înguste şi opace, cu turnurile laterale, cu uşile inexpugnabile de stejar ferecat în ţinte, cu muşchiul ruginiu, crescut între blocurile de piatră". Aici urmează eroul să petreacă trei zile în cvasisolitudine, studiind în linişte cărţile şi manuscrisele (avocatul cel lipsit de umor nu-i poate ţine de urât, fiindcă urgenţe juridice îi solicită prezenţa la tribunal).

Rămas, aşadar, singur cu servitorii, protagonistul încearcă să savureze comoara din bibliotecă, însă este împiedicat de atmosfera tenebroasă, respirând un aer thanatic: „Din jilţurile seculare exala miros de mort. Tablourile pereţilor priveau cu o fixitate inumană. Perdelele se clătinau la trecere; încuietorile scrâşneau strident; o uşă de dulap se deschise singură şi atât de brusc când am ajuns în faţă, încât am tresărit". În plus, comunicarea enigmatică şi, fără îndoială, gravă a cuplului de bătrâni se loveşte atât de obstacolul lingvistic (maghiara lor e de neînţeles), cât şi de aspectul lor fizic: cei doi erau „[f]ără buze, cu pielea vânătă cenuşie, cu gingiile violete, dezgustătoare, boţiţi de atâtea creţuri câte n-aş fi crezut vreodată că pot să încapă pe-o atât de redusă suprafaţă de piele, cu ochi sticloşi de huhurez şi cu tot scheletul împuţinat". Se dovedeşte, în cele din urmă, că slugile, ale căror bune intenţii efasează impresia iniţială de repulsie extremă, vor numai să-l determine pe intrus să nu doarmă în odăile bântuite de spectrul Arankăi, al cărei portret hipnotizează orice privire.

Atras de o chemare misterioasă către smârcurile fetide, eroul îl reîntâlneşte afară pe hirsutul Guşat, figură împrumutată din imaginarul gotic apusean: acesta „se apropie ocolit cu râsul oribil, care-i dezvelea dinţii galbeni şi tociţi, cu pieptul dezgolit care-i arăta smocurile de păr, roşcate şi greţoase". Microscopat, peisajul îşi dezvăluie cu voluptate vintrele descompuse şi contaminate de fungus: „aceeaşi apă băloasă, aceleaşi plante grase şi apoase, aceleaşi liane fleşcăite de putrezeală, aceeaşi hidoasă palpitaţie de animale moi, de păianjeni fugind spasmodic pe luciul imobil, de râme, de viermi, de larve, aceleaşi ciuperci obscene care se fărâmau fragile la cea mai mică atingere".

Scanned with OKEN Scanner

Surescitarea protagonistului creşte odată cu amurgul; înfricoşat de perspectiva unei nopţi petrecute în mlaştină, acesta se grăbeşte să se întoarcă în odaia sa, ce pare, prin comparaţie cu mediul ostil de afară, o oază de securitate. Aici, încălzit de subtilul vin de Tokay lăsat de slugi pe birou, eroul descoperă că portretul Arankăi îi surâde, misterios-giocondic, de pe murii înalţi. Ca într-un scenariu de atmosferă din proza englezească timpurie, un abur se adună din vaporii apelor negre de afară, inundând încăperea. Teroarea poate înflori la adăpostul întunericului: „ochii portretului scânteiau fosforic, ca ochii de topaz ai felinelor, în tufişuri, noaptea". Aceştia devin, subit, mobili: „Când am ridicat privirea, ochii fosforici nu mai erau acolo, scânteiau lângă uşă". Spre surprinderea eroului, care pipăie tabloul, „rama era intactă şi neclintită pe perete, dar mâna n-a dat peste pânză – înlăuntrul ramei a pipăit numai peretele gol şi aspru".

Începe, astfel, un joc tenebros, în care ludicul pare a fi doar anticamera nebuniei perceptive: „Am sărit să prind drăceştile lumini şi luminile au săltat alături. Ochii, deprinşi acum cu întunericul, desluşeau şi-un veşmânt alb, lipindu-se de zid, făcându-mi faţă. Încă o dată m-am repezit, şi încă o dată mi-a scăpat". Cursa continuă, într-o sarabandă a ispitelor mobile: „Ochii scânteiau pretutindeni, iar mâinile întinse nu-i puteau captura nicăieri". Chiar şi scurta victorie este iluzorie, precum formele fantomatice care dansează: „O dată am prins mâna şi mâna s-a topit în strânsoare, fără nici o smucitură, ca ochii să-mi râdă în faţă, cu orbitoarea lor lumină, rece şi nepământeană". Timpul se pulverizează în particule irelevante şi imposibil de cuantificat raţional: „Poate a durat numai cinci minute, bezmeticul joc; poate un ceas".

Spaţiul camerei devine prea strâmt pentru acceleraţiile spectrale: „arătarea albă s-a strecurat în coridor, deşirându-se, şi oprindu-se să mă aştepte la capătul cel mai întunecos. [...] Pe urmă, în altă încăpere şi în alta şi încă în alta, jos pe scări, în sala cu armuri". În fine, „arătarea, neatinsă, mă aştepta în uşă. Încă o dată, m-am năpustit după ea, afară". Sedusă, pe moment, de lumina rece a lunii, privirea protagonistului coboară „să regăsească fantasma cu ochi de fosfor, ca să nu-mi scape cumva. Mă aştepta la colţul zidului; a ocolit spre cealaltă faţă, în parcul cu mlaştini".

Contactul epidermei cu naturalul fetid este înregistrat, în sarabanda nocturnă, cu aceeaşi oripilare experimentată diurn: „Sub tălpi, în glodul dezgustător, simţeam vietăţile băloase încovrigându-se în jurul degetelor, îmi scuturam piciorul din fugă şi goneam încă". În afară de prezenţa spectrală, un alt personaj îşi face, subit, apariţia, asemenea ubicuului şi monstruosului Igor din filmele cu Frankenstein: „Guşatul, cu mâinile lungi, cu paşi răşchiraţi, venea şuierându-şi răsuflarea din cimpoul de carne". Urmărirea simplă se transformă într-o dublă încatenare: „Cu toate puterile adunate, am început să gonesc mai deznădăjduit; înainte, fugărind arătarea albă, în urmă, fugărit de jivina omenească, pe care nu o ştiam ce vrea şi de ce aleargă".

În aceste condiţii, senzaţiile de repulsie provocate de mediu încetează, iar cursa continuă: „Uneori piciorul intra până la gleznă, stropi de abces mă împroşcau în obraz şi în ochi, simţeam în gură gustul leşiatic şi spurcat al putreziciunilor fermentate, pielea mă ustura de tăieturile săbiilor de papură şi poate de muşcăturile animalelor băloase, dar nimic nu mă oprea". Însă urmărirea încetează la fel de brusc precum a început: „alba fantomă s-a oprit. A fost atât de neaşteptat, încât nu mi-am putut

Scanned with OKEN Scanner

curma goana şi am trecut prin imaterialul veşmânt". Protagonistul este doborât în mlaştină de o lovitură puternică: „Ceva s-a prăbuşit în creştet, trosnindu-mi ţeasta; [...] am căzut cu faţa în glodul vâscos". Universul acvatic musteşte de viaţă elementară, iar insolitul explorator se crede înveşmântat în scafandru, contemplând adâncurile pline de „viermi, crabi, moluşte şi toate jivinele monstruoase şi fantastice". Guşatul care-l extrage din smârcuri şi-l afundă din nou devine, în imaginaţia înfierbântată a victimei, „o caracatiţă enormă, care-şi întinde multiplele braţe, cu ventuze în capăt, să mă cuprindă". Agitaţia înspăimântată, cu parfum agonistic, pare inutilă: „Mă zvârcolesc fără putere, cu vinele plesnind şi cu răsuflarea retezată; ochii imenşi şi neclintiţi [...] mă privesc atent, cu o crudă şi satisfăcută curiozitate – şi caracatiţa râde, râde cu glas omenesc". Limpezirea perceptivă aduce cu sine şi disiparea misterului terifiant: „Ochii se îmbunează aplecaţi cu aceeaşi atenţie să-mi sondeze privirea, de data asta fără răutate". Eroul îl are în faţă pe avocatul Silvestru Hotăran, iar spaţiul în care se găsesc cei doi este un banal salon dintr-un sanatoriu.

Obezul doctor juridic îşi informează, metodic, pacientul şi, odată cu el, pe lectorul curios în legătură cu desfăşurarea acţiunii din timpul hiatusului epic, provocat de obnubilarea conştiinţei naratorului (strategia nu este străină de scenariile epice ale unui Henry James, care-şi distribuie câţiva actanţi în ipostaze reflectorii, apte de a disipa enigmele ţesute pe parcursul intrigii convolute). Aflăm, astfel, că de la incidentul nocturn s-au scurs nu mai puţin de două săptămâni. Hotăran este cel care l-a găsit pe erou afundat în glod, după cum tot el a găsit, în noroiul gras al mlaştinii, cadavrul în putrefacţie al contesei dispărute. Se presupune că Aranka a murit înecată, însă, după atâţia ani, este imposibil de stabilit dacă moartea a survenit accidental sau dacă a fost vorba despre un suicid sau, mai grav, de o crimă. Moartea dovedită a contesei rezolvă, simultan, şi problemele de succesiune, singurele care-l preocupă pe vrednicul avocat. Deznodământul aduce şi o notă de umor: biblioteca atât de preţioasă a contelui Andor a fost cumpărată, la un preţ derizoriu, de un anticar din Pesta. O sută de volume însă au fost puse cu grijă deoparte pentru narator, dar, aşa cum se poate lesne bănui, acestea au doar o valoare simbolică.

Este mai presus de orice îndoială că, dacă ar fi fost scrisă într-o limbă de circulaţie europeană, *Aranka, ştima lacurilor* ar fi devenit, instantaneu, o bucată antologabilă, selectată şi discutată de adevăraţii *aficionados* ai terorii, fapt care ar fi fost, în sine, de ajuns pentru a-i asigura lui Cezar Petrescu un loc în galeria de vedete ale scriiturii terifiantului. În literatura română însă, destinul ei a fost retezat de enunţul de o suficienţă exegetică manifestă al lui G. Călinescu, care opinează că „nuvela se curmă prin spaima inoportună a eroului vizitator, care află prea devreme un lucru pentru care se cerea o mare desfăşurare epică" (1982: 773). Am fi avut nevoie de intuiţia unui Lovecraft, aptă să realizeze că acest *dénouement* anticlimactic este semnul unei ironii auctoriale supreme, din aceeaşi specie cu raţionalismul rece al unei Ann Radcliffe[4], care-şi permite luxul modern de a sfâşia fără milă pânza subţire ţesută de iluzia narativă a scenariului gotic clasic.

[4] Prozatoarea este celebră pentru explicaţiile raţionale prin care disipează misterul aparent pur supranatural care planează asupra personajelor din romanele sale.

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAFIE

a. Antologii, ediții

Anthologie = *Anthologie du fantastique*, 2 vol. Paris, Gallimard, 1966.
Enright 1994 = *The Oxford Book of the Supernatural*. Chosen and edited by D.J. Enright, Oxford and New York, Oxford University Press.
Petrescu 2002 = Cezar Petrescu, *Aranka, ştima lacurilor. Nuvele fantastice*, ediție îngrijită şi postfață de Aureliu Goci, Bucureşti, Editura 100+1 Gramar.

b. Referințe exegetice

Bălu 1972 = Ion Bălu, *Cezar Petrescu*, Bucureşti, Editura Univers.
Biberi 1982 = Ion Biberi, *Eseuri literare, filosofice şi artistice*, Bucureşti, Editura Cartea Românească.
Caillois 1966 = Roger Caillois, *De la féerie à la science-fiction*, în *Anthologie* I: 7–24.
Caillois 1971 = Roger Caillois, *În inima fantasticului*, traducere de Iulia Soare, cuvânt introductiv de Edgar Papu, Bucureşti, Editura Meridiane.
M. Călinescu 1970 = Matei Călinescu, *Eseuri despre literatura modernă*, Bucureşti, Editura Eminescu.
G. Călinescu 1982 = G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediție şi prefață de Al. Piru, Bucureşti, Editura Minerva.
Crowe 1848 = Catherine Crowe, *The Night Side of Nature, or, Ghosts and Ghost Seers*, 2 vol., London, T.C. Newby.
Dan 1975 = Sergiu Pavel Dan, *Proza fantastică românească*, Bucureşti, Editura Minerva.
Dan 2005 = Sergiu Pavel Dan, *Feţele fantasticului. Delimitări, clasificări şi analize*, Piteşti, Editura Paralela 45.
Gafița 1963 = Mihai Gafița, *Cezar Petrescu*, Bucureşti, Editura pentru Literatură.
Marino 1973 = Adrian Marino, *Dicționar de idei literare*, vol. I (A–G), Bucureşti, Editura Eminescu.
Ruşti 2009 = Doina Ruşti, *Dicționar de teme şi simboluri din literatura română*, Iaşi, Editura Polirom.
Todorov 1973 = Tzvetan Todorov, *Introducere în literatura fantastică*, traducere de Virgil Tănase, prefață de Alexandru Sincu, Bucureşti, Editura Univers.

RESIZED GOTHIC. *ARANKA, ŞTIMA LACURILOR* BY CEZAR PETRESCU

ABSTRACT

My works focuses on Cezar Petrescu's novella, *Aranka, ştima lacurilor*, which I interpret as a convincing example of Romanian supernatural prose. My main thesis is that Petrescu's novella constitutes a late but nonetheless original addition to the Gothic genre, fashioned according to the realities of a forlorn and mystery-imbued corner of Eastern Europe – Transylvania.

Key-words: *Romanian literature, Cezar Petrescu, short story, fantastic literature, supernatural, Gothic.*

Scanned with OKEN Scanner

ANTROPONIMIE, ETNOLOGIE ŞI ISTORIE. CONTRIBUŢII ALE LUI PETRU CARAMAN

MIRCEA CIUBOTARU*

Ultima lucrare inedită a savantului ieşean Petru Caraman, dintre cele douăsprezece elaborate, dar niciodată apărute la vremea lor, vede, în sfârşit, lumina tiparului[1] prin devotamentul şi străduinţa a doi cercetători care şi-au legat viaţa şi cariera profesională *şi* de sarcina meritorie a valorificării, pentru cultura românească, a operei unui om nedreptăţit de istorie (de fapt, de oamenii care o fac şi o scriu). Introducerea, intitulată *Viziunea lui Petru Caraman asupra antroponimiei*, oferă câteva informaţii privitoare la geneza şi soarta manuscrisului şi încearcă o evaluare a acestei opere în contextul cercetărilor onomastice româneşti şi europene. Aflăm, astfel, că lucrarea, gândită ca o componentă a unei vaste cercetări a antroponimiei româneşti în context sud-est european, a fost elaborată de Petru Caraman începând din primii ani ai carierei sale universitare[2], oricum după publicarea tezei de doctorat *Datina colindatului la slavi şi la români* (redactată în polonă şi publicată în anul 1933) şi după replica *Descolindatul în orientul şi sud-estul Europei* (apărută abia în 1997), şi că era în curs de pregătire pentru tipar în 1967, dar vicisitudinile de acum bine ştiute, generate de ostracizare politică, suspiciune şi oportunism, precum şi dificultăţile propriu-zise ale editării unui manuscris de dimensiuni descurajante au întârziat, până în prezent, apariţia acestei cărţi, care ar fi avut, probabil, un anume ecou în ştiinţa onomasticii româneşti. Traseul preocupărilor folcloristului pentru cercetarea antroponimiei româneşti, dificil de reconstituit în detaliile documentării şi redactării diverselor lucrări, este marcat doar de puţinele texte publicate, care apar ca fragmente dintr-un proiect reconstituit din manuscrise

* Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, bd. Carol I, nr. 11, România

[1] Petru Caraman, *Conceptul frumuseţii umane reflectat în antroponimie la români şi în sud-estul Europei. Prolegomene la studiul numelui personal*, ediţie îngrijită, indice şi bibliografie de Silvia Ciubotaru, introducere de Ion H. Ciubotaru, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2011, 770 p.

[2] Nu credem că lucrarea a fost scrisă în cea mai mare parte (aproximativ 700 de pagini) în anii premergători celui de al Doilea Război Mondial, cum apreciază editoarea observând doar paginile îngălbenite de vreme (p. 26), fiindcă sunt numeroase trimiterile bibliografice la surse apărute după război, de pildă cărţile de telefon pentru Bucureşti, din anii 1945 şi 1947, citate începând chiar din primul capitol al studiului (notele 5, 9, 19, 34 etc.) şi care nu sunt adaosuri ulterioare.

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 175–215

Scanned with OKEN Scanner

rămase în diferite stadii de elaborare. Cunoscute sunt astăzi *Cum nu trebuiesc editate vechile manuscrise slavo-române*, recenzie critică (apărută abia în anul 1996) la *Pomelnicul Mănăstirii Bistriţa*, editat de Damian P. Bogdan, în 1941, apoi *Les bases mystiques de l'anthroponymie. Prolégomènes à l'étude des noms personnels roumains* (1943) şi *L'Héritage romain dans l'anthroponymie roumaine* (1968, publicat în 1970).

Ideea centrală a lucrării acum apărute derivă imediat din concepţia etnologului, care a situat în nucleul denominativ personal concepţia străveche, mistică, de la originea mentalului popular ce determină alegerea numelui copilului apărut pe lume. Ca urmare, Petru Caraman delimitează interesul său la studiul unei singure probleme din domeniul vast al antroponimiei istorice, ignorând voit chestiunile pe care le pun numele de familie şi supranumele, în faze mai noi ale istoriei sociale a omenirii (p. 31). Mai mult, autorul alege dintre temele pe care le oferă numele individuale (personale) arhaice populare doar tema frumuseţii concrete (p. 31–32), ca ideal al omului. O altă temă, a puterii, se întrevede în lucrarea rămasă în stadiul incipient, cu titlul ***Vlad**, în antroponomastica românească şi corespondentele sale slave*. Aşadar, Petru Caraman a finalizat doar o secvenţă dintr-un şantier de dimensiuni hasdeene, aceea în care a putut să fructifice deplin formaţia sa de etnolog şi cunoştinţele sale istorice şi lingvistice, preferând o abordare monografică a unei singure teme, tentat de epuizarea ei prin minuţiozitatea documentării şi extensia cercetării la spaţiul vecin sud-slav.

Diversitatea unor explicaţii şi demonstraţii impune o analiză atentă a acestei cărţi şi nu ne îndoim că specialiştii în domeniile conexe preocupărilor cărturarului ieşean vor evidenţia chestiuni ce nu pot fi detaliate în spaţiul acestei discuţii. Vom prezenta aici doar unele constatări ce sunt menite a evalua originalitatea lucrării în lingvistica şi etnologia română, precum şi o seamă de observaţii făcute cu aceeaşi grijă pentru promovarea spiritului critic pe care, cu prisosinţă, Petru Caraman însuşi l-a cultivat cu insistenţă în întreaga sa operă.

Mai întâi, nu este lipsită de interes circumscrierea noutăţii ideii centrale a lucrării, subliniată atât de autorul însuşi, de regulă în pasaje polemice cu tagma lingviştilor, cât şi de semnatarul *Introducerii*. Astfel, Ion H. Ciubotaru, situând, corect, cele două lucrări ale savantului despre colindat şi descolindat într-o fază direct premergătoare studiului antroponimic acum editat, reaminteşte concluzia că urările colindătorilor şi darurile oferite de gazde au un substrat magic, acelaşi care motivează, la origini, denominaţia personală augurală, idee care se regăseşte „întocmai în acest compartiment al filologiei, iar cel ce le-a scos în evidenţă, pentru prima oară, a fost tot Petru Caraman. El s-a oprit asupra antroponomasticii, pentru că a avut intuiţia să constate că, mai ales în acest domeniu, pot fi identificate numeroase puncte de convergenţă cu etnologia". Din păcate, adversităţile bine-cunoscute l-au privat „de recunoaşterea europeană ce i s-ar fi cuvenit" în domeniul etnolingvisticii (p. 8).

Problema priorităţii absolute a unei idei în domenii atât de vaste, cum sunt etnologia şi lingvistica, este spinoasă, iar atribuirea şi datarea gândului iniţial mai

Scanned with OKEN Scanner

totdeauna riscante, fiindcă mereu cercetarea descoperă idei vechi în expresie nouă, aşa cum, de mai multe ori, a atras atenţia, dintre lingviştii importanţi, de pildă, Eugeniu Coşeriu. De altfel, nu eventuala prioritate în sine a unei idei este faptul cel mai meritoriu al unui creator, ci rodnicia gândului în posteritatea aceluia, adesea recunoscut ca mentor al unei şcoli de gândire sau al unei noi direcţii de cercetare. Ion H. Ciubotaru însuşi menţionează numele câtorva învăţaţi polonezi care ar fi putut da imboldul decisiv pentru abordarea etnolingvistică a antroponimiei, conchizând însă că „Nici unul [...] nu a investigat numele de veche tradiţie, numite şi nume personale, prenume sau nume de botez, cercetate cu atâta atenţie de învăţatul român" (p. 9), delimitare exactă a temei de cercetare şi a extensiei acesteia. Pentru a contura mai precis chestiunea priorităţii în discuţie, adăugăm observaţia că tânărul cercetător Petru Caraman s-a format într-o perioadă de efervescenţă a investigării mentalităţilor arhaice, atât în comunităţile primitive, cât şi în culturile populare istorice şi contemporane, ceea ce a condus la constituirea etnologiei şi antropologiei, aşa cum le cunoaştem astăzi, astfel încât ideile novatoare „pluteau în aer", iar gândirea magică de la originile culturii umane era recunoscută ca o realitate incontestabilă. Animismul, magia, sacrul, mitul, ritul, tabuul, totemismul, toate indistincte anterior în conceptele generalizatoare de 'religie' sau 'mitologie', şi-au găsit locul bine definit şi articulat în reconstrucţiile mentalului arhaic, începând cu A. Comte (care a înţeles magia ca formă a gândirii religioase) şi continuând cu E.B. Tylor, Fr. Nietzsche, J.G. Frazer, E. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert, S. Freud, Arnold van Gennep, R. Otto, L. Lévy-Bruhl, B.K. Malinowski, A. Radcliffe-Brown, Mircea Eliade şi mulţi alţii. Cel puţin pe unii dintre aceştia Petru Caraman îi citise încă de la începutul formării sale ca folclorist şi etnolog. Care este locul lui Petru Caraman în succesiunea acestor mari creatori de idei în cultura europeană este dificil de stabilit în formulări sintetice (altele decât acelea care fac, de regulă, ierarhizări şi clasamente în termeni cantitativi). Pentru etnologia românească, aparent, ar fi mai simplu, dacă absenţa savantului din spaţiul ştiinţific public timp de patru decenii nu ar pune problema impactului ca expresie a valorii unei opere anume.

Lingviştii români de după B.P. Hasdeu şi Lazăr Şăineanu, sincronizaţi cu preocupările ştiinţifice occidentale şi beneficiind de bogatul material oferit de folcloriştii epocii lor, au valorificat informaţiile ce veneau dinspre cultura populară pentru explicarea diverselor fenomene de limbă, între care şi suportul magic/superstiţios al mai multor categorii onomastice. De pildă, Ovid Densusianu (*Concordanţe*: 83–97) cita cunoscutele, azi, exemple de etimologie populară ce asociază numele unor sfinţi calendaristici cu presupuse efecte asupra naturii şi oamenilor, în virtutea aceleiaşi credinţe magice: Pricopul (Sf. Procopie) pricopeşte grânele, Grigore Teologul ologeşte, Sf. Foca aduce focul, Sf. Varvara (Barbara) îmbărburează. Exemple similare erau găsite şi în limba şi credinţele populare franceze. I.-A. Candrea (1928: 120–122) a îmbogăţit lista acestei categorii de nume cu alte exemple româneşti şi străine. Eruditul lingvist a inventariat şi categoria numelor (comune, majoritatea de animale) interzise de acelaşi tabu cu motivare

Scanned with OKEN Scanner

magică, nume între care cele ale diavolului sunt cele mai numeroase. N. Iorga, într-o conferinţă la Institutul Sud-Est European, menţiona, e drept, enunţând doar, între numele de botez pe acelea care „menesc", „nume care represintă un auguriu [...] pentru copil, o urare pentru viaţa lui..." (Iorga 1934: 7), dovadă că ideea dezvoltată apoi de Petru Caraman până la dimensiunile unei monografii nu era o temă de investigaţie nouă şi nici nu putea fi, de vreme ce o preocupare de aproape trei milenii, de la presocratici, Heraclit şi, apoi, de la celebrul *Cratylos* al lui Platon şi până în veacul al XIX-lea meditaţiile despre natura şi originile limbajului şi despre relaţiile dintre cuvinte şi realiile desemnate au împărţit pe filozofi în cunoscutele direcţii: naturalistă (φύσει) şi convenţionalistă (θέσει)[3], iar sintagma latină *nomen omen* sintetiza principiul magic al denominaţiei într-o expresie memorabilă.

Această sumară schiţă a conturării unei idei în doar primele patru decenii ale secolului trecut, care uşor s-ar putea extinde printr-o consistentă bibliografie străină şi românească, are rostul de a circumscrie mai exact locul şi contribuţia lui Petru Caraman în istoria unui domeniu al onomasticii româneşti şi europene, fiindcă aprecierea lui Ion H. Ciubotaru privitoare la studiul *Les bases mystiques de l'anthroponymie. Prolégomènes à l'étude des noms personnels roumains*, apărut în revista „Balcania", VI, 1943, este excesivă şi nedemonstrată: „Lucrarea reprezintă un moment de răscruce în cercetarea antroponimiei româneşti şi europene. Principiile teoretice pe care se întemeiază, originale şi profund novatoare, deschid noi orizonturi de abordare a domeniului..." (p. 13); „Până la Petru Caraman şi Claude Lévi-Strauss, fenomenele de denominaţie au fost cercetate doar la suprafaţă, lingviştii nerărându-se interesaţi de urmărirea aspectelor etnologice ale antroponimelor" (p. 22). Această ultimă pură afirmaţie este, desigur, o reproducere a opiniei subiective a lui Petru Caraman însuşi, care, într-o scrisoare din 1974 către Octavian Buhociu, mărturisea: „Aşa cum înţeleg eu această disciplină – şi cum ar trebui înţeleasă de toată lumea – *antroponimia* nu este numai lingvistică, ci şi folclor; ba mai cu seamă folclor. Într-adevăr, în complexul ei lingvistico-folcloric, cel ce constituie esenţa însăşi este folclorul, măcar că de faptul acesta, atât de bătător la ochi, prea puţini sunt conştienţi. Lingviştii, avizi a-şi întinde cât mai departe graniţele disciplinei lor, s-au grăbit s-o acapareze integral, oferindu-ne-o amputată" (p. 23). Acest text, considerat *stricto sensu* de Ion H. Ciubotaru, ne-ar apărea ca surprinzător pentru gândirea unui savant de talia lui Petru Caraman, dacă nu am lua seama la natura personală a documentului, căci uşor se poate decela aici un orgoliu al priorităţii şi importanţei unei preocupări, într-o înşiruire de afirmaţii care nu au rolul de a defini cu adevărat ştiinţific domeniul ştiinţei antroponimiei. Observăm, mai întâi, că Marcel Mauss scria despre *L'âme et le prénom* în 1929, iar alţi etnologi despre numele personale ale indivizilor din diverse triburi (H.R. Voth, 1905, C.W.M. Hart, 1930, D.F. Thomson, 1946, J.H.M. Beattie, 1957, J. Middleton, 1961)[4]. Apoi, antroponimia este văzută de Petru Caraman ca un fel de proprietate

[3] Pentru evoluţia acestei dispute, vezi îndeosebi *Limbajul între fuvsei şi qevsei*, traducere de Eugen Munteanu şi Ana-Maria Prisacaru, în Coşeriu 2009: 53–72.

[4] Vezi *Bibliografia* la Lévi-Strauss 2011.

Scanned with OKEN Scanner

comună, unii părtaşi fiind mai avizi decât alţii în tendinţa de stăpânire asupra domeniului[5]. Un adevăr este aici, dar numai din perspectiva slăbiciunilor omeneşti ale autorilor, nu şi din cea epistemologică, singura care este relevantă. Cazul toponimiei, aprig şi cu gelozie profesională disputat de mulţi specialişti, dar de şi mai mulţi amatori, este grăitor: lingvişti, geografi şi istorici străbat adesea teritoriul cu satisfacţia vânătorii de trofee rare, de regulă ignorându-se reciproc. Trecând, fără alte comentarii, peste puseul subiectiv, să observăm mai degrabă limitările inacceptabile pe care le formulează savantul ieşean, în mod paradoxal, el însuşi având o solidă pregătire lingvistică. Dacă trebuie să înţelegem, în sfârşit, că antroponimia este un complex lingvistico-folcloric având ca principal scop identificarea motivaţiei magice a denominaţiei personale, urmează să excludem din domeniu sau măcar să marginalizăm un noian de probleme care au apărut şi stăruie totuşi în afara spaţiului şi timpului folcloric, precum cele propuse cercetării în ultimul secol, anume distincţiile teoretice dintre nivelul lexical şi cel onomastic în limbă, definirea structurii semantice a numelui propriu, a funcţiilor sale specifice, stabilirea categoriilor onomasticii şi clasificările acestora, apariţia şi constituirea istorică a sistemului modern al numelui dublu, evoluţia raporturilor dintre denominaţia oficială şi cea populară, identificarea structurilor şi reflexelor sociale din inventarul antroponimic naţional, fenomenul universal al modei onomastice, ideologia şi sociologia numelor proprii, stilistica acestora în operele literare şi în uzul popular, interferenţele sistemului antroponimic cu cel toponimic, funcţionarea specifică a antroponimelor, care au o gramatică diferenţiată de aceea a numelor comune etc. Toate acestea constituie, în evoluţia lor firească, ştiinţa antroponomasticii, chiar dacă Petru Caraman le consideră neimportante pentru el însuşi. Şi dacă, totuşi, prin *folclor* Petru Caraman ar înţelege nu numai expresia mentalului arhaic sau popular, ci şi gândirea vorbitorilor care creează şi utilizează continuu numele personale, atunci din nou simplifică polemic adevărul, fiindcă niciodată lingvistica nu a eludat cercetarea relaţiei dintre conţinut şi expresie în limbă, cu excepţia unor momente şi orientări din evoluţia acestei ştiinţe, din secolul trecut, când excesul de formalism generat de structuralism (ca în glosematică) a întrerupt episodic o îndelungată tradiţie a cercetării raportului fundamental dintre limbă şi gândire. Dimpotrivă, abia obiectul cercetării propus de Petru Caraman ne apare ca amputat, cel puţin în privinţa ignorării atâtor chestiuni, altele decât cele care l-au preocupat de-a lungul vieţii sale.

[5] Se pare că lingviştii sunt „vinovaţi" de a se fi grăbit cu studierea numelor proprii, fără să aştepte trezirea mai întâi a interesului, pentru acest domeniu, al altor specialişti, de pildă al istoricilor, fiindcă şi Michel Pastoureau (2004: 351–352), preluând, probabil, critica lui Claude Lévi-Strauss, formula următorul reproş: „De-acum înainte, ne este permis să ne întrebăm de ce oare timp atât de îndelungat istoricii medievişti s-au interesat atât de puţin de acest aspect. Ei au abandonat cercetarea numelor filologilor, care s-au închis uneori în certurile specioase privind etimologia sau fonetica". Reputatul medievist francez nu precizează însă dacă disputele etimologice şi explicaţiile fonetice, în afară de defectul de a fi fost „uneori specioase" – dar alteori cum erau? –, au putut servi la clarificarea măcar a unor probleme ale antroponimiei istorice şi dacă nu cumva tocmai rigorile impuse de analiza lingvistică modernă a numelor au limitat, fără să poată descuraja complet, fanteziile debordante ale multor istorici, geografi sau... etnologi. Exemplele sunt numeroase şi la îndemână oricând.

Scanned with OKEN Scanner

Sunt de făcut câteva observaţii şi în privinţa comparaţiei operei lui Petru Caraman cu *La pensée sauvage* (1962) a lui Claude Lévi-Strauss, în care, de asemenea, numele de persoane sunt văzute ca expresie a unui mod arhaic de raportare la real, astfel încât, apreciază Ion H. Ciubotaru, concluziile savantului francez, exceptând problema totemismului, „nu se deosebesc câtuşi de puţin de observaţiile etnologului român, formulate cu două decenii înainte, pe baza materialelor culese de la ruralii popoarelor din Peninsula Balcanică" (p. 22). Apoi, amintind cele trei funcţii ale numelor proprii enunţate de etnologul francez, anume identificarea, clasificarea şi semnificarea, prefaţatorul consideră că această concepţie „aminteşte frapant de opinia cercetătorului ieşean, care arată că alegerea *prenumelui* nu se face la întâmplare, ci în virtutea unor *coduri*, reprezentând mijloace de a fixa semnificaţii" (p. 22). Trecând peste obsesia priorităţii lui Petru Caraman, care de altfel nici nu este reală, de vreme ce textul lui Claude Lévi-Strauss, fundamental pentru întreaga sa concepţie, a apărut în anul 1945 (*L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, inclus în volumul *Antropologia structurală*, trad. rom. 1978), operele celor doi savanţi ne apar ca produse ale unui curent de gândire cu preocupări sincrone în întreaga Europă din prima jumătate a secolului al XX-lea, dar cu metode diferite. Orice comparaţie pune în evidenţă, cel puţin în problema aici urmărită, deosebiri atât de marcate, încât apropierea celor două nume poate avea doar motivaţia unui anume prestigiu de erudiţie. Astfel, Claude Lévi-Strauss (născut în anul 1908), apropiat ca vârstă de Petru Caraman, aparţine altei paradigme culturale, cea occidentală, cu o tradiţie filosofică, ştiinţifică şi epistemologică incomparabil mai bogată şi mai înaltă, cu deschidere spre cercetarea etnologică planetară şi cu posibilităţi de documentare nelimitate. De aceea, toate marile lucrări care au marcat decisiv evoluţia folcloristicii spre etnografie, etnologie şi antropologie, paralel cu maturizarea sociologiei, vin din această lume. În afara demersului teoretic superior, grăitor este modul în care etnologul francez raportează metodologic etnologia la lingvistică. Dacă Petru Caraman vedea în lingvistică o concurentă neîmplinită şi avidă a etnologiei, chemată probabil doar să rezolve etimologii şi să identifice sensuri pierdute ale cuvintelor comune sau ale numelor proprii, Claude Lévi-Strauss valorifică metodologic modelul fonologiei lui N. Trubetzkoy, aplicând în antropologie analiza structurală şi funcţională, recunoscând şi promovând astfel ideea că lingvistica devenise o ştiinţă-pilot pentru toate disciplinele sociale. Diacronia faptelor izolate este subordonată identificării structurilor şi funcţiilor în sincronia sistemelor, fără ca, totuşi, istoria să fie izgonită din demersul analitic. Oricât ne-am străduit, nu am reuşit să găsim în lucrarea lui Petru Caraman, nici în vreun paragraf enunţiativ-teoretic, nici într-o aplicaţie concretă, ideea că antroponimele cercetate s-ar constitui într-un cod, adică într-un sistem coerent de semnificaţii, aşa cum aceşti termeni sunt definiţi de teoria comunicării aplicată la domeniul limbii de Roman Jakobson sau de semantica structurală. Nimic despre funcţia de clasificare a numelui propriu, despre care vorbeşte Claude Lévi-Strauss (în *Gândirea sălbatică*), nu descoperim în cartea acum prezentată. Dimpotrivă, doar simpla parcurgere a *Cuprinsului* ne arată o listă

Scanned with OKEN Scanner

de nume proprii dintr-un domeniu onomasiologic (frumuseţea), abordate izolat, etimologic şi în evoluţia semantică a apelativelor din care provin, urmărindu-se şi repartiţia teritorială, eventual şi prezenţa în limbi învecinate, sau statutul lor sociolingvistic. Concluzia cercetării: aceste nume au avut, în zorii limbii române, o motivaţie magică, fiind nume augurale. Atât şi nimic mai mult.

Apoi, care este gândirea, cu limba ce o exprimă, pe care o cercetează Claude Lévi-Strauss? Nu este gândirea sălbaticilor, nici aceea a unei umanităţi primitive sau arhaice, ci „gândirea în stare sălbatică, distinctă de gândirea cultivată sau domesticită în vederea obţinerii unui randament" (Lévi-Strauss 2011: 225). Este gândirea caracterizată prin ambiţie simbolică devorantă, atenţie scrupuloasă a concretului şi prin unitate a acestor două atitudini, gândire reflectată în acţiunea magică, rituală, lipsită de eficacitate, deosebită de acţiunea practică şi eficientă şi care implică deosebirea dintre religie, care constă într-o *umanizare a legilor naturale* (antropomorfismul naturii), şi magie, a cărei esenţă se dezvăluie în *naturalizarea acţiunilor umane* (fiziomorfismul omului). Între cele două stadii sociale şi două gândiri trecerea este graduală (Lévi-Strauss 2011: 226–227). Lumea care utilizează numele studiate de Petru Caraman, mult evoluată, este aceea a lui *homo religiosus*, în care magicul este subiacent.

Ca urmare, şi denominaţia personală este diferită în cele două tipuri de gândire. „Sistemele de denumire şi clasificare, numite în mod obişnuit totemice, îşi împrumută valoarea operatorie din caracterul lor formal. Ele sunt coduri, în măsură să vehiculeze mesaje ce pot fi transmise în termenii altor coduri şi să exprime în sistemul lor propriu mesaje primite prin canalul unor coduri diferite", scrie Claude Lévi-Strauss (2011: 83). „În sistemele pe care le luăm aici în considerare [= totemice] indivizii nu sânt numai aşezaţi în clase; apartenenţa lor comună la o clasă nu exclude, ci implică necesitatea ca fiecare să ocupe o poziţie distinctă şi să existe o omologie între sistemul indivizilor în cadrul unei clase şi sistemul claselor în cadrul categoriilor de un grad mai ridicat [...]. Numele proprii nu formează [...] o simplă modalitate practică a sistemelor clasificatorii pe care ar fi de ajuns s-o citäm în urma celorlalte modalităţi. Ele pun o problemă etnologilor, mai mult chiar decât lingviştilor. Pentru lingvişti problema este aceea a naturii numelor proprii şi a locului lor în sistemul limbii. Pentru noi e vorba şi de aceasta, dar şi de altceva, pentru că sântem confruntaţi cu un dublu paradox. Noi trebuie să stabilim că numele proprii fac parte integrantă din sistemele tratate de noi ca fiind coduri, adică mijloace de a fixa semnificaţii, transpunându-le în termenii altor semnificaţii. Am putea-o face oare, dacă ar trebui să urmăm preceptele logicienilor şi ale anumitor lingvişti şi să admitem că numele proprii sânt, după formula lui Mill, *meaningless* – lipsite de semnificaţie?" (Lévi-Strauss 2011: 175)[6].

Studiind un foarte mare număr de societăţi primitive, Claude Lévi-Strauss constată că „numele proprii ne-au apărut ca fiind apropiate cu numele de specii

[6] Precizăm aici că teoria „sensului zero" al numelui propriu, susţinută de unii logicieni şi lingvişti de formaţie pozitivistă (între care S. Ullmann şi A. Gardiner, acesta combătut de Claude Lévi-Strauss), este de mult depăşită.

Scanned with OKEN Scanner

[din ştiinţele naturale], mai cu seamă în cazurile în care joacă limpede rolul de indicative de clasă, prin urmare atunci când aparţin unui sistem semnificant" (Lévi-Strauss 2011: 205). „În măsura în care ţin de un ansamblu paradigmatic, numele proprii formează marginea unui sistem general de clasificare, şi sunt, în acelaşi timp, prelungirea şi limita lui... Caracterul mai mult sau mai puţin «propriu» al numelor nu este determinabil în mod intrinsec, nici prin simpla lor comparare cu celelalte cuvinte ale limbajului, el depinde de momentul în care fiecare societate declară drept încheiată opera sa de clasificare. A spune că un cuvânt este înţeles ca un nume propriu înseamnă a spune că el se situează la un nivel dincolo de care nicio clasificare nu mai este necesară, nu în mod absolut, ci în cadrul unui sistem cultural determinat. Numele propriu rămâne întotdeauna de partea clasificării. Prin urmare, în fiecare sistem, numele proprii reprezintă cuante de semnificaţie, mai jos de care nu se face altceva decât o prezentare" (Lévi-Strauss 2011: 221)[7].

Dacă întreaga teorie a lui Petru Caraman se reduce la constatarea că „alegerea prenumelui nu se face la întâmplare" (cum conchide Ion H. Ciubotaru, p. 22), ci pentru a meni copilului nou-născut frumuseţe fizică, noi nu putem vedea aici nicio urmă de cod şi de clasificare, cel puţin în sensul acestui termen definit de Marcel Mauss, Henri Hubert şi Claude Lévi-Strauss. Atât ca folclorist şi etnolog, cât şi ca lingvist, Petru Caraman este un tradiţionalist, format în curentul de gândire pozitivist, dominant în estul Europei, inclusiv în România şi, desigur, la Iaşi. Ca lingvist, este un neogramatic din şcoala lui A. Philippide şi Ilie Bărbulescu, apoi a slaviştilor polonezi, fiind preocupat de etimologie şi observând cu grijă legile fonetice. La începutul carierei sale ştiinţifice, sub autoritatea lui Ovid Densusianu, folcloristica era încă o *ancilla philologiae*, iar emanciparea ei, pentru Petru Caraman, se produce în timpul studiilor doctorale. Chiar dacă tânărul savant se va îndrepta hotărât spre folcloristică şi etnologie, dimensiunea lingvistică a operei sale rămâne importantă, rezultând o sinteză de un tip pe care, în cultura română, îl găsim mai înainte la Dimitrie Cantemir şi B.P. Hasdeu. Dacă pe spaţii mai restrânse şi cu material mai puţin bogat preocupările pentru conjuncţia celor două domenii în cercetarea interdisciplinară (deja numită, după 1920, *etnolingvistică*) erau destul de bine conturate mai ales în şcoala bucureşteană, prin O. Densusianu, I.-A. Candrea, Tache Papahagi şi Pericle Papahagi, extensia prin erudiţie poliglotă a ariei de investigaţie a culturilor populare slave din jurul României, precum şi

[7] Dar nici măcar această concepţie expusă de Claude Lévi-Strauss nu este nouă, fiindcă o identificăm în *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, de Marcel Mauss şi Henri Hubert, publicată în 1902–1903: „... magia este posibilă numai pentru că acţionează cu specii clasificate. Speciile şi clasificările reprezintă ele însele fenomene colective, fapt dovedit de caracterul lor arbitrar şi de numărul redus de obiecte alese la care se limitează. Pe scurt, de îndată ce avem o reprezentare a proprietăţilor magice, ne aflăm în prezenţa unor fenomene asemănătoare cu cele privitoare la limbaj. Aşa cum nu există un număr infinit de denumiri pentru un anumit lucru, aşa cum nu există decât un număr redus de semne pentru lucruri, aşa cum cuvintele nu au decât legături îndepărtate sau chiar nule cu lucrurile desemnate, tot aşa, între semnul magic şi lucrul semnificat nu există decât legături strânse, dar ireale, de număr, sex, imagine şi, în general, de însuşiri cu totul imaginare, însă imaginate de societate" (Mauss, Hubert 1996: 99–100).

Scanned with OKEN Scanner

aprofundarea documentară de o răbdare şi acribie puţin obişnuite îl aşază pe Petru Caraman în rândul spiritelor enciclopedice ale spaţiului est-european, moştenitoare ale tradiţiei comparatiste şi istoriste a veacului al XIX-lea.

În anii în care Petru Caraman elabora prima variantă a lucrării sale, o bogată bibliografie europeană atestă preocupări ample şi serioase pentru studiul numelor de persoane (şi de locuri), originea antroponimelor nefiind deloc neglijată. Dimpotrivă, lingvistica a avut mereu în preocupările sale problemele genezei numelor comune şi proprii. Etimologia şi semantica au ca raţiune de a fi tocmai înţelegerea proceselor de desemnare şi semnificare de la începuturile limbajului uman sau măcar din fazele constituirii limbilor naţionale, încercând să descifreze atât realităţile denotate, cât şi mentalităţile care au generat semnificaţiile sau schimbările semantice. Aşadar, cu mult înainte de Petru Caraman şi de Claude Lévi-Strauss, sociologi, antropologi şi lingvişti europeni au discutat numele proprii augurale sau cele tabu, ambele categorii având aceeaşi motivaţie magică. Câteva exemple sunt reprezentative pentru această preocupare.

A. Meillet, în *Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européenes*[8], citând pe J.G. Frazer şi A. van Gennep pentru numele personale tabu, sporeşte inventarul cunoscut de cuvinte comune dispărute din unele limbi indo-europene ca urmare a interdicţiei, precum cele referitoare la urs, şarpe, şoarece, vulpe, partea stângă a corpului şi altele. Într-o monografie, sociologul Alfredo Niceforo, cu material datorat lui A. van Gennep, A.N. Webster, L. Lévy-Bruhl, J.G. Frazer, Havelock Ellis, A. Meillet, exemplifică în ample capitole numeroase modalităţi în care se manifestă *la magie de mots* (Niceforo 1912: 201 şi urm.), de pildă argoul magic, tabuurile şi eufemismele numelor comune sau proprii (ale divinităţii, animalelor, morţii, ocupaţiilor sacre), puterea magică a numelor personale, între care şi numele augurale (ilustrate, la japonezi, de *Matsu*, *Take*, *Tama*) (Niceforo 1912: 208–211), originile preistorice ale argoului magic, originile magice ale pudorii şi interdicţiile cuvintelor impudice etc. El invocă principiul magiei *similia similibus evocantur* („le semblable attire le semblable") şi distinge magia prin contagiune şi prin simpatie (Niceforo 1912: 206–207), dovadă că deja la începutul secolului al XX-lea aceste principii (sau legi), formulate cu două decenii mai înainte (în 1890) de J.G. Frazer (1980 : 30–33), erau cunoştinţe consolidate. Mai târziu, într-o lucrare devenită clasică, Albert Dauzat rezuma constatări devenite truisme ale epocii: „Avec les noms de personnes on peut plonger au tréfonds de l'âme populaire parmi les âmes défunts. Ne sont-ils pas les symboles vivants de croyances, des superstitions évanouies? La valeur magique attribuée aux mots dans les sociétés anciennes apparaît avec une force particulière dans les noms qui désignent l'individu. Pour le primitive, [...] le nom est attaché inséparablement à l'être désigné, il fait corps avec lui, à tel point que les sauvages cachent leur véritable nom aux inconnus pour se préserver des maléfices"

[8] Broşură tipărită în anul 1906, dar nedifuzată, retipărită în vol. *Linguistique historique et linguistique générale* (1921) (Meillet 1926: 280–291).

Scanned with OKEN Scanner

(Dauzat 1932: 7). Asemenea mentalitate, exemplificată la negrii din Sudan, care dau copiilor numele fetişului dominator în săptămâna naşterii, a fost epurată de creştinism prin impunerea instituţiei sfinţilor patroni, dar a supravieţuit în credinţa contrară, manifestată în tabuul lingvistic ce a eliminat numele lui Yahve din antroponimia ebraică, numele lui Isus în Evul Mediu şi numele *Maria* din onomastica spaniolă. Şi, în continuare: „Le mot en lui-même est réputé avoir ses vertus: le nom exercera, croit-on, une influence sur l'enfant [...]. À l'heure actuelle, il existe encore des esprits qui croient à l'action du prénom sur l'individu: l'*onomacie* compte toujours des adeptes et a donné naissance à toute une littérature, qui n'est pas sans intérêt pour l'histoire des croyances" (Dauzat 1932: 7–8). Autorul reia şi exemplifică această idee, afirmând fundamentul mistic al denominaţiei personale „soit qu'on remerciât la divinité du don d'un fils, soit qu'on voulût placer l'enfant sous une protection céleste, ou, plus simplement, l'influencer favorablement par la vertu magique d'un vocable" (Dauzat 1932: 53). În această direcţie, trebuie remarcat şi efortul indo-europeniştilor, o lucrare semnificativă fiind, după aceea a lui A. Meillet, deja menţionată, opera de căpetenie a lui Émile Benveniste, *Vocabularul instituţiilor indo-europene*, în care se dezvăluie gândirea religioasă ce se întrezăreşte în termeni astăzi fie goliţi de semnificaţii spirituale sau cu semnificaţii schimbate, îndeosebi în Cartea a VI-a, *Religia* (Benveniste 2005).

Articolul lui Petru Caraman din anul 1943, *Les bases mystiques de l'anthroponymie*, abordează tema numelor proprii (care au acelaşi regim cu apelativele, cuvintele fiind consubstanţiale cu lucrurile desemnate) cu sens augural sau, dimpotrivă, ca tabu, cu exemple din comunităţile primitive şi din culturile populare. Etnologul nu-şi arogă prioritatea ideii, dimpotrivă, „c'est un fait généralement connu aujourd'hui que les noms d'homme sont l'expression d'une ancienne conception mystique, d'autant plus enracinée, qu'une société est plus proche de la nature" (Caraman 1943: 469). Într-adevăr, problema era cunoscută (J.G. Frazier, *Taboo and the peril of the soul*, 1920, şi Edward Clodd, *Magic in names and other things*, 1920, sunt citaţi de Petru Caraman), dar la noi puţin ilustrată, meritul lui Petru Caraman fiind acela de a pune în circulaţie ştiinţifică alte exemple din spaţiul slav şi grecesc, descriind şi practicile însoţitoare. Reţinem doar câteva nume augurale, dintre cele ce au o anumită frecvenţă şi în antroponimia românească: *Pamfil*, *Pantazi*, *Polizu*, *Polihroniade*, *Zosima* (din greacă[9]), *Dabija* (şi *Dajbog*, nemenţionat), slave. O discuţie cu un punct de vedere original, pe care o semnalăm în mod special, priveşte chestiunea controversată a originii şi moştenirii numelui roman *Traian* (Caraman 1943: 486–487).

L'Héritage romain dans l'anthroponymie roumaine trebuie semnalat ca un text aparte şi oarecum surprinzător în opera lui Petru Caraman. Textul, în franceză, sumar şi fără bibliografia aferentă, a fost prezentat la al XII-lea Congres Internaţional de Lingvistică şi Filologie Romanică de la Bucureşti, din anul 1968 (Caraman 1970: 1107–1113). Ion H. Ciubotaru relatează împrejurările comunicării

[9] Unele etimologii sunt înregistrate şi de August Fick (1894: 133, 228, 229, 237, 238).

Scanned with OKEN Scanner

şi efectele ei, prezentându-le ca pe o cabală împotriva omului ostracizat de atâta vreme (*Conceptul frumuseţii umane...*, p. 20–21, şi I.H. Ciubotaru 2008: 346–348). Lingvistul ieşean ataca o teză considerată oficială, cu atât mai mult, cu cât aceasta era atribuită lui Al. Graur, personaj cu poziţie importantă în lumea academică a epocii, citat cu lucrarea cunoscută, sinteza *Nume de persoane*, apărută în anul 1965. O discuţie a comunicării a existat doar între I. Pătruţ şi Petru Caraman, dar rezumatul ei nu a fost consemnat în *Actele Congresului* (ca în multe alte cazuri). Biograful etnologului, care este şi prezentatorul volumului de faţă, ştie că s-a produs o rumoare în culise, discuţii desigur „tendenţioase", „care susţineau că profesorul nu reuşise să-şi argumenteze afirmaţiile făcute". Ipoteza că acesta chiar nu convinsese măcar pe cei de bună credinţă nu este luată în calcul. Doar Constantin C. Giurescu, solicitându-i savantului ieşean peste câţiva ani unele lămuriri, declara într-o scrisoare că era impresionat de argumentele în favoarea originii latine a sufixului *-esc*, *-escu* (nefiind clar dacă alte chestiuni erau la fel de bine susţinute). Oricum, Al. Graur nu a răspuns la acest atac (termenul poate fi folosit, dată fiind vehemenţa criticii) şi nici „o poziţie oficială nu a existat". De ce ar fi trebuit declarată o asemenea poziţie, Ion H. Ciubotaru nu spune, dar sugerează că teza lui Al. Graur era atunci o dogmă, Academia Română trebuind să dea verdicte în controversele de această natură. Prefaţatorul apreciază că argumentele lui Petru Caraman erau „temeinice", iar „restabilirea adevărului ştiinţific se sprijină pe o judicioasă punere în valoare" a aportului limbii latine clasice şi populare.

Străduindu-ne să nu fim tendenţioşi în niciun fel, să observăm mai multe aspecte ale acestei dispute cu ton de polemică, fără a putea intra în detaliile evoluţiei sale. Chestiunea litigioasă constă în alternativa: există (şi în ce măsură?) sau nu există o moştenire a antroponimiei romane în antroponimia românească? Petru Caraman începe expunerea sa cu considerația că, limba română fiind romanică, „en vertu de la logique" adevărul afirmativ s-ar impune „de la façon la plus naturelle" (Caraman 1970: 1107), chiar fără a verifica mai întâi faptele lingvistice, cu argumentul că nu este logic ca un domeniu întreg al limbii române, anume antroponimia, să dispară, cum afirma Al. Graur în lucrarea citată (1965: 51), întrerupându-se astfel tradiţia romană ancestrală. Explicaţia acestei teze, considerată falsă, constă într-o „tyrannique tradition" a unei metode de cercetare eronate, aceea de a explica antroponimia unui popor romanic ca moştenire a antroponimiei latinei clasice. Remediul nu poate veni decât de la recursul la argumentele latinei populare, dialectale, aşa cum se poate reconstitui mai ales din miile de inscripţii descoperite în întreaga Romanie. Această cerinţă este declarată a fi „un principe dirigeant" al romanistului care ar aborda problema în discuţie (Caraman 1970: 1107–1108).

Mai multe comentarii suscită aceste aprecieri generale, răspunsul neputând fi dat aici decât în termeni tot atât de generali. Unele critici ale lui Petru Caraman sunt fie inexacte, fie nedrepte, fie eronate. Mai întâi, în domeniul ştiinţelor umaniste şi istorice, între care filologia (în sens larg) ocupă un loc de seamă de peste două milenii, nici logica fără fapte şi nici faptele fără (sau pe lângă) logică nu

Scanned with OKEN Scanner

au condus spre un rezultat viabil. Apoi, de ce nu ar fi logice dispariţiile sau restrângerile drastice ale unor domenii onomasiologice în evoluţia limbilor de vreme ce au dispărut înseşi realităţile desemnate, mai ales dacă acestea erau zone de civilizaţie şi cultură superioare, cum au fost, de exemplu, civilizaţia urbană din Dacia romană sau navigaţia la Marea Neagră, ocupaţie străină lumii rustice romanice de după abandonarea Daciei. Ca factor de cultură, antroponimia este unul dintre cele mai mobile compartimente ale unei limbi, încât ipoteza unei schimbări radicale, prin pierderi şi înnoiri, nu este o simplă tentaţie ilogică. De altfel, iată ce scria însuşi Petru Caraman, în jurul anului 1970, în legătură cu dispariţia unor nume la românii sud-dunăreni: „Noi credem că la acea veche epocă la care ne referim, prenumele în chestiune au existat şi la ceilalţi români, dar ele vor fi dispărut fără urmă. Se ştie cât de fluctuante sunt numele de persoane după tot felul de împrejurări şi cu cât mai puţin rezistente sunt decât apelativele" (*Conceptul frumuseţii umane...*, p. 743). Într-adevăr, logica e bună acum! Cazul antroponimiei gallice şi al sistemului trinominal latin, dispărute total în Franţa prin creştinare, al antroponimiei latine înlocuite aproape complet de numele germanice în catalană, în secolele al IX-lea – al XII-lea, şi cel al uitării numelor proprii autohtone din Dacia romanizată sunt suficiente pentru a verifica funcţionarea unei anume logici. Şi, iarăşi, observăm că savantul ieşean distingea două tradiţii, una tiranică şi falsificatoare, a erudiţilor, şi alta ancestrală, viabilă, a romanităţii populare. În principiu, admitem că există tradiţii bune şi tradiţii proaste, dar problema este aceea a argumentelor opţiunilor noastre pentru acestea. Incriminarea lui Al. Graur era, în fond, selectivă, fiindcă acesta susţinea un punct de vedere aproape unanim la romaniştii străini şi lingviştii români (A. Philippide, Sextil Puşcariu, Ştefan Paşca, N. Drăganu, N.A. Constantinescu), care nu reuşiseră să propună ca probabil moştenite decât doar câteva nume latine, conservate cu forme vechi în denumirile unor sărbători.

În sfârşit, este total inexactă aprecierea că lingvistica romanică era prizoniera materialului oferit de latina clasică şi că aceasta ar fi ignorat antroponimia latină populară. Oricine răsfoieşte măcar o istorie a romanisticii sau tratatele consacrate formării limbii române ale lui Ovid Densusianu, A. Philippide, Sextil Puşcariu, Al. Rosetti, G. Ivănescu, volumul II (1969) al tratatului academic nefinalizat, monografiile lui Sorin Stati (1961) şi H. Mihăescu (1960/1979/1993) consacrate latinei dunărene, va lua imediat cunoştinţă de amplele discuţii referitoare la distincţiile dintre latina clasică şi varietăţile teritoriale sau sociale ale latinei comune (concept controversat) numite *latină vulgară*, *populară*, *vorbită*, *dialectală*, precum şi de valorificarea inscripţiilor, pentru etimologii şi pentru înţelegerea proceselor evolutive spre limbile romanice. Izvoarele epigrafice editate de Th. Mommsen (*Corpus Inscriptionum Latinarum* – CIL), apoi marile serii *Inscriptiones Latinae Selectae* (1892–1916), cu informaţiile valorificate în *Thesaurus Linguae Latinae* (1900 sqq.), cu un *Onomasticon* separat, şi *Thesaurus Linguae Latinae Epigraphicae* (1904 sqq.), au pus la dispoziţia romaniştilor un material enorm pentru descrierea latinei populare din toate provinciile imperiului roman. Volumul III al seriei CIL, cuprinzând inscripţiile Daciei şi Panoniei, *Die Personennamen von Dazien*

Scanned with OKEN Scanner

(Budapesta, 1941) de Kerényi András, precum şi *Onomasticon Daciae* (1943) al lui I.I. Russu erau, pentru lingvistica românească a vremii lui Petru Caraman, surse de referinţă obligatorii. Reţinem aici doar o scurtă apreciere ce rezumă atitudinea lingviştilor români faţă de materialul oferit de aceste izvoare lapidare: „Inscripţiile, nu atât cele oficiale, care erau scrise într-o limbă corectă, ci mai cu seamă cele private, precum pietrele mormântale pentru oameni mai săraci, făcute de meşteri simpli, fără multă ştiinţă de carte, cuprind de asemenea multe forme vulgare" (Puşcariu 1976: 180). N.A. Constantinescu sintetiza (în 1963) această chestiune astfel: „În epoca de formare a poporului şi a limbii române au circulat nume daco-romane, ca cele menţionate de inscripţiile aflate în provinciile dunărene romanizate, precum şi nume de sfinţi, îndeosebi ale martirilor creştini din această regiune. Transformate ulterior după legile fonetice ale limbii române, acele nume s-au menţinut, ca şi toponimele ce cunoaştem din opera istoricului Procopius, până în epoca de convieţuire cu slavii, dispărând treptat din uz, în curs de câteva secole... ", cu excepţia câtorva, precum *Barbura*, *Barbu*, *Crăciun*, *Flor* etc. şi cele păstrate ca nume de sărbători (*Giorzu*, *Sâmzian*, *Îndrea*, *Întoni* etc.) (Constantinescu 1963: X).

Cât priveşte antroponimia romană, lingviştii ştiau foarte bine că, pe lângă sistemul trinominal, funcţiona numele unic, general şi, poate, universal în lumea veche şi în uzul popular, cel puţin la indo-europeni. Petru Caraman forţează critica şi propune ca noutăţi truisme ale lingvisticii moderne. Mai mult, el greşeşte chiar, simplificând problemele antroponimiei romane. Astfel, el disociază incorect latina clasică de antroponimia latină populară, fapt din care ar rezulta că sistemul trinominal ar fi expresia latinei clasice şi că această variantă funcţională nu ar furniza informaţii cu privire la denominaţia populară. De aceea, Petru Caraman declară că sistemul trinominal nu este cel mai reprezentativ şi că acesta era „circonscrit à un cercle assez restreint, celui des classes cultivées", reprezentativ fiind doar numele unic, specific maselor mari ale poporului roman, singurul aspect ce îl interesează pe etnolog. Nu avem nicio obiecţie la restrângerea interesului său pentru doar un compartiment al antroponimiei romane, dar câteva inexactităţi trebuie iarăşi semnalate. Mai întâi, nu este clar definită reprezentativitatea unei părţi a întregului onomastic. Astfel, noi considerăm că numele unic nu este reprezentativ de vreme ce el este general sau universal. Dimpotrivă, reprezentativ (= specific) pentru antroponimia latină este tocmai sistemul trinominal, singular şi perfect funcţional în lumea antică europeană. Apoi, acest sistem, de origine etruscă, nu era exclusiv nobiliar şi restrâns, cum consideră Petru Caraman, ci era aplicat tuturor oamenilor liberi, cetăţeni ai statului (republică şi imperiu) (Dauzat 1932: 23). Foarte limitat, la 18, era numărul prenumelor cunoscute şi, la 30, numărul numelor (gentilice), nu şi utilizarea lor socială. Specială era situaţia sclavilor, care aveau nume unic, de regulă o poreclă. J. Marouzeau a arătat originea rustică, ţărănească, a multor prenume latine, evidentă mai ales în cazul celor care sunt numerale ordinale (*Primus*, *Secundus* etc.), şi valoarea mistică a unor străvechi prenume precum *Faustus*, *Fortis* (Dauzat 1932: 25). Desigur, prin extinderea stăpânirii romane în întreaga Peninsulă Italică şi apoi în provinciile imperiului,

Scanned with OKEN Scanner

numele unic a devenit, cantitativ, dominant, iar creştinarea a dat lovitura de grație sistemului trinominal roman. Dacă cercetarea inscripțiilor latine de către Petru Caraman a dovedit altceva decât aceste aspecte deja cunoscute, nu putem şti, fiindcă în afara declarațiilor de principiu textul publicat al comunicării nu oferă materialul probator.

Cele câteva mii de inscripții latine invocate ar dovedi că moştenirea romană în antroponimia românească ar consta în generalizarea numelui unic (truism), predilecția pentru numele dublu (prenume şi supranume sau patronim) şi utilizarea patronimelor nesufixate, fapt ce ar semnifica definirea individului prin raport cu familia sa şi, totodată, ar fi „le reflet du culte des ancêtres" (Caraman 1970: 1109)[10]. Dacă aceste „particularități" ar putea fi şi o moştenire a mentalității populațiilor autohtone de pe teritoriul Romaniei orientale, aşadar a întregii lumi vechi, nu ni se spune. Răspunsul îl găsim la I.I. Russu, care, analizând 1190 de nume traco-dacice din inscripții, constată că 890 sunt nume simple, iar 300 compuse bimembre, că „numele personale purtate de traco-daci erau individuale, patronimicele par să fi lipsit, fiecare persoană avea inițial un singur nume, iar filiația era indicată prin numele tatălui în cazul genitiv. Prin romanizare şi grecizare, tracii (ca şi illyrii) au abandonat pe încetul numele naționale strămoşeşti primind nume greceşti şi romane, ceea ce se observă de la o generație la alta; numele trac este păstrat adesea drept cognomen [...], atât la oamenii liberi, cât şi la liberți; uneori, acest nume «barbar» apare în loc de «signum» (poreclă)" (Russu 1981: 81)[11].

Petru Caraman declară ca fiind elocvent repertoriul „des anthroponymes roumains d'origine latine", format de nume din grupe onomasiologice precum denumirile aştrilor (*Soare*, *Luna*), ale principiului luminii (*Fulger*, *Scânteia*), ale frumuseții (*Frumoasa*, *Muşata*, *Zâna*), pietrelor prețioase, florilor, păsărilor, animalelor sălbatice (*Lupu*, *Ursu*, acestea cu substrat totemic şi funcție magico-profilactică) etc., toate având corespondente latine găsite în inscripții. Această inventariere nu este însă deloc nouă, dimpotrivă, o regăsim aproape cu aceleaşi exemple la Sextil Puşcariu[12] sau la N. A. Constantinescu[13]. Deosebirea fundamentală între cele două poziții numai aparent asemănătoare constă în faptul că, de pildă, Petru Caraman vede continuitatea absolută a numelor în plan onomastic (lat. *Lupus*, *Ursus* > rom. *Lupu*, *Ursu*), în timp ce majoritatea lingviştilor români (şi străini) consideră raporturile

[10] Formulările sunt contradictorii, fiindcă predilecția pentru numele dublu implică ideea că acesta era sistemul dominant, nu cel al numelui unic.

[11] Constatările sunt mai vechi, reluate din Russu 1967: 161 şi Russu 1969: 93, 109, 121.

[12] „Pe cât se pare, strămoşii noştri se numeau, la începutul veacului de mijloc, cu cunoscute nume rustice, mai ales nume de animale, plante, pietre scumpe etc., ale căror începuturi datează din epoca romană. Nume ca *Ariciu* (*Aricescu*), *Căprioară*, *Cerbu* [...] [urmează numeroase exemple] sunt şi azi nume de botez date de țăranul român copiilor săi. Cele mai multe nu s-au păstrat decât ca nume de familie. Tot ca nume de botez erau – şi sunt în parte şi azi – adjective ca *Albu*, *Bucur*, [etc.]; apoi *Soare* [...] şi derivatele *Sorin* şi *Soricu* [etc.] [...]. Creştinismul nu pare a fi schimbat mult onomastica veche românească" (Puşcariu 1976: 298).

[13] Nume laice, „de veche creație românească din cuvinte de origine tracă sau latină ca: *Albu*, *Aurica*, *Bradu* [etc.] ..." (Constantinescu 1963: XIV).

următoare: lat. *lupus* > n.p. lat. *Lupus*; lat. *lupus* > rom. *lup* > n.p. rom. *Lupu(l)*. Pe scurt, moştenirea în plan antroponimic este posibilă, ca o continuitate de mentalitate culturală, dar nu este demonstrabilă decât cu atestări foarte vechi ale acestor nume. A nu lua în considerare această cerinţă conduce la erori etimologice sau cronologice importante. Analiza etimologică efectuată de Cristian Ionescu (Ionescu 1975 şi ediţia revăzută şi adăugită Ionescu 2001) pentru numele *Barbu*, *Bărbat*, *Florin*, *Smaranda*, *Zamfir* şi altele evidenţiază varietatea ipotezelor şi dificultatea opţiunilor etimologice. În anumite cazuri, există un indiciu al formării numelor proprii pe terenul limbii române, şi nu ca moşteniri latine. Acesta este articolul hotărât enclitic, inexistent în limba latină, ca mijloc de trecere a cuvintelor din seria lexicală în seria antroponimică (prin reducerea unei clase de obiecte la un singur termen). Astfel, lat. *ursus* > n.p. lat. *Ursus*, dar rom. *urs* + art. *-(u)l* > *Ursul*. Din n.p.lat. *Ursus* nu putea rezulta rom. *Ursul* (formă veche, ulterior *Ursu*), ci *Urs(u)*. Este grăitor pentru modul greşit de abordare a continuităţii antroponimiei romane şi exemplul numelui *Diana*, care ar fi regăsit în prenumele *Zâna*. Dar, cum vom constata mai jos, însuşi Petru Caraman aduce argumente serioase împotriva posibilităţii ca un nume de zeiţă păgână să fi devenit un nume de botez creştin. Ca urmare, tocmai aici se identifică o dovadă că numele latin *Diana* a fost moştenit ca apelativ, *zână*, şi doar mult mai târziu, când s-a estompat semnificaţia păgână, acesta a putut fi utilizat, de altfel foarte rar, şi ca nume personal, *Zâna*.

Un mijloc de recunoaştere a unor eventuale moşteniri onomastice latine ar putea fi prezenţa unor sufixe latineşti exclusiv antroponimice, fără funcţie în derivarea lexicală. Petru Caraman crede că un asemenea sufix patronimic este *-oiu* (< lat. *-onius*), ca şi sufixul *-oaia* (< lat. *-onia*), care derivă nume feminine de la masculine (fără exemple, deşi tocmai acestea ar fi trebuit să fie cele mai interesante şi, eventual, convingătoare). Trebuie observat însă că primul sufixul este *-oneus*, că el este şi sufix lexical (cu funcţie augmentativă şi derivând masculine din feminine), nu numai antroponimic[14]. În eventuala diferenţă funcţională între sufixele antroponimice şi cele lexicale se putea întrezări un argument valabil pentru problema aici urmărită, dar Petru Caraman nu a avut în vedere această distincţie. Un alt sufix, cu origine controversată (autohtonă sau latină), dar considerat de autor ca fiind „partiellement" (?) roman, este patronimicul *-escu* (< *-iscus*). Nu cunoaştem argumentele aduse de Petru Caraman (acelea care l-au impresionat pe C.C. Giurescu) şi, de aceea, până la eventuala publicare a acelui text, nu putem face decât observaţiile că *-esc* este sufix adjectival (*omenesc*), cu posibilitatea de a deriva şi nume proprii (neamul *lupulesc* < *Lupul* / *păslăresc* < *Păslaru* etc.), de unde întrebuinţarea târzie ca sufix patronimic *-escu*, specific antroponimiei româneşti, şi că în latină el se întâlneşte numai în cuvinte de origine greacă sau

[14] Pentru originea şi valorile acestui sufix, vezi îndeosebi Emil Petrovici, *Sufixul -oiu (-oń)*, din DR, V, 1927–1928, articol reprodus în vol. Petrovici 1970: 135–137; Graur 1929: 94–105 (cu argumentarea refacerii sufixului *-oi* din fem. *-oaie*); Constantinescu 1963: LXIII–LXIV; Rosetti 1968: 163–164; ILR II: 184, 363 (*-oane*, fără corespondent romanic, inclus între sufixele cu origine autohtonă).

tracă (ILR II: 363)[15]. În sfârşit, sufixele hipocoristice[16] *-el*, *-ica*, *-ucu* şi *-uţa*, care se regăsesc ca sufixe diminutivale şi în lexic, nu contribuie la consolidarea ipotezei.

Aşadar, nu referinţele la latina populară (un adevăr banal în romanistică) este principiul director ce ar putea conduce la argumentarea continuităţii antroponimiei romane în cea românească, ci un alt cu adevărat principiu trebuie să guverneze investigaţia, anume distincţia cu valoare metodologică între planurile lexical, antroponimic şi toponimic, planuri în care problemele etimologiilor şi originii numelor sunt diferite. Ignorarea diferenţelor conduce la grave erori. În mod surprinzător, Petru Caraman nu ia în considerare distincţiile în *L'Héritage romain...*, dar le observă, de regulă corect, în *Conceptul frumuseţii umane...* Consecinţa acestei inconsecvenţe este aceea că el crede că nume proprii de tipul *Lupul* sau *Ursul* ar fi moştenite din onomastica latină, intrând în sistemul limbii române paralel cu apelativele corespunzătoare, de aceeaşi origine latină. Acest fenomen al continuităţii lingvistice ar trebui însă dovedit cu atestări din epoca de formare a limbii române. Constatarea este valabilă, desigur, şi pentru domeniul toponimiei. Eludarea acestei cerinţe ar impune, de pildă, concluzia că toponime de tipul *Câmpulung* sau *Valea Adâncă* sunt de origine latină (eroarea apare frecvent în textele unor amatori), iar cele precum *Dealul Mare* nu ar putea fi atribuite unor denominatori definiţi etnic, fiindcă *Dealul* ar fi nume propriu slav, iar *Mare* incert (oricum, nu slav). Identificarea unor relicte onomastice, forme încremenite într-o fază veche a limbii, în timp ce apelativele corespunzătoare au evoluat (situaţie greu de imaginat), ar putea suplini lipsa atestărilor, cu condiţia ca acele relicte să fie, la rândul lor, corect explicate şi cronologizate. G. Giuglea, Mircea Homorodean, Emilian Bureţia, Vasile Frăţilă şi alţii au crezut că au găsit asemenea rămăşiţe latine în microtoponimie, dar acestea s-au dovedit a fi sau toponime slave sau nume comune româneşti. Emil Petrovici a distins, în mod clar, toponimele slave de cele pseudoslave, de tipul *Izlazul*, *Lunca*, *Prisaca* etc., demersul său fiind un model metodologic demn de urmat[17]. Dintre antroponimele de origine latină, au fost propuse *Cândea* < lat. *Candidus* (A. Philippide) şi cele transmise prin denumirile sărbătorilor *Sângeorz*, *Sânicoară*, *Sâmedru*, *Sânpietru*, *Sânziene* (< *sanctus dies Johannes*) şi numele popular al lunii decembrie, *îndrea* (< (Sf.) *Andreas*), cu obiecţia că acestea sunt totuşi nume din perioada mai târzie, bizantină, nu romană, a creştinării şi a introducerii numelor de martiri şi sfinţi în calendar (începând din secolul al IV-lea) şi cu observaţii asupra unor fonetisme ce pun sub semnul îndoielii chiar vechimea moştenirii sau a împrumutului[18].

---

[15] Pentru valoarea sufixului *-iskos* în derivarea unor nume greceşti de la etnonime, vezi Fick 1894: 343.

[16] Petru Caraman utilizează termenul *hipocoristic* pentru orice nume propriu cu sens diminutival sau alintător, indiferent dacă numele sunt formate prin derivare cu sufixe sau prin scurtare (hipocoristicele propriu-zise). Acest uz terminologic amestecă procesele şi etapele de formare a numelor.

[17] Această problemă a fost clarificată din punct de vedere teoretic şi abundent ilustrată prin exemple de Emil Petrovici, *Românii creatori de toponime „slave"*, în Petrovici 1970: 292–304.

[18] Discuţia asupra numelor se găseşte la Puşcariu 1976: 298, 1965: 52, Ivănescu 1980: 241–242 şi în numeroase alte lucrări care preiau aceste unităţi lexicale ca argumente pentru latinitatea limbii române.

Scanned with OKEN Scanner

În concluzie, comunicarea din anul 1968 a lui P. Caraman nu aduce argumente noi pentru idei deja vechi atunci, aşa încât lipsa de reacţie a lui Al. Graur are semnificaţia ei, oricum, de data aceasta, nu aceea a unei continue izolări a lui Petru Caraman sau a reducerii la tăcere a celui incriminat, în lipsă de contraargumente[19]. Acestea fiind chestiunile care ar contura o presupusă „viziune" originală a lui Petru Caraman asupra antroponimiei, în general, şi a celei româneşti, în special, să semnalăm principalele contribuţii ale cercetării pe care le propune ultima carte recent apărută.

Din *Consideraţii preliminare*, capitol fără un eşafodaj teoretic foarte consistent, reţinem intenţia autorului de a trata „despre numele de străveche tradiţie, care definesc un ideal de frumuseţe, raportându-l la individul uman denumit, cu scopul precis şi evident de a i-l apropia [sic; = apropria]. [...] Numele în chestiune stau deci sub egida magiei cuvântului" (p. 31). În mod surprinzător, Petru Caraman, deşi declară că nu este interesat decât de procesul genetic al numelor foarte vechi (p. 32), generalizează constatarea afirmând că, „în principiu, orice prenume fără excepţie este, pe plan lingvistic, un element augural, care – după străvechi credinţe, ce n-au încetat de a se arăta active până în vremea noastră – decide soarta pruncului denumit de el" (p. 33). Evident, concluzia este inacceptabilă, implicând ideea că oamenii contemporani îşi numesc copiii *Adi*, *Eduard*, *Gicu*, *Monica*, *Olguţa*, *Ramona*, *Ruxanda* etc., urându-le să aibă calităţi ascunse în semnificaţia etimoanelor acestor prenume şi nu urmând calea tradiţiilor familiale, culturale sau cea a modei atotputernice. Cu această alegaţie, categoria restrânsă a numelor augurale originare se dizolvă în masa prenumelor devenite toate augurale („...orice prenume conţine în el în mod necesar şi elementul-urare [...] în baza credinţei înnăscute în forţa magică a cuvântului exprimat" – p. 34 –, atât la primitivi, ca şi la popoarele civilizate). Această idee este, într-adevăr, unică!

Dincolo de aceste consideraţii puţin lămuritoare, să urmărim datele concrete ale cercetării. Ceea ce se impune imediat observaţiei este dimensiunea unui text de peste 700 de pagini care prezintă rezultatul investigaţiei unui număr foarte mic de nume personale augurale (17) ilustrând un singur concept. Şapte prenume (cu forme de gen şi derivate) româneşti (*Frumosul*, *Muşat*, *Bucur*, *Mândrul*, *Drăguţul*, *Mirea*, *Zâna*), prenumele slave (cu derivate) *Crasna*, *Lepa*, *Ghizdav*, *Hubav*, *Leap*, *Liko*, *Chipra* şi derivatele din *Stroi-*, precum şi *Dilber* şi *Ghiuzel*, nume turceşti, ilustrează idealul frumuseţii fizice umane, cu predilecţie feminină. Demersul comparatist este minim, constatându-se doar că unele dintre numele slave au încă

[19] Este de remarcat faptul că, la acelaşi Congres de lingvistică, Romulus Vulcănescu a prezentat comunicarea *Antroponimia în „obiceiul pământului"*, în care a susţinut un punct de vedere contrar tezei lui Petru Caraman, anume că românii din perioada medievală aveau nume duble, triple şi chiar sextuple, ceea ce „pare a fi o moştenire directă a sistemului de gândire şi practică juridică populară latină, rezultată din perioada de expansiune şi dominaţie a Imperiului roman în Dacia" (Vulcănescu 1970: 1103). Nu cunoaştem reacţia lui Petru Caraman la această spectaculoasă concluzie, formulată imediat înaintea comunicării sale, şi nici pe aceea a preopinentului, care dezvolta o idee formulată anterior de I.I. Russu (1959). Oricum, aceste opinii divergente sunt instructive pentru distanţa permanentă dintre faptele pozitiv identificate şi interpretarea lor.

Scanned with OKEN Scanner

sau au avut circulaţie şi la români, şi invers. Extensia impresionantă a textului se explică prin numărul enorm de citate din creaţia folclorică, pasaje ce trebuie să ne convingă de faptul că frumosul a fost şi este un ideal popular (30 pagini pentru numele *frumos*, 22 pagini pentru *muşat* şi alte zeci de pagini pentru celelalte nume româneşti şi slave). De asemenea, atestările prenumelor cercetate sunt căutate cu migală şi notate cu grija de a nu lăsa nefolosită vreo fişă întocmită din sute de documente parcurse şi foarte multe amplu rezumate, cu informaţie secundară şi terţiară. De exemplu, putem afla nu numai că un derivat de la *Bucur* este *Bucurenciu*, dar şi că acesta a fost numele unui medic din Bucureşti, care şi-a susţinut doctoratul cu o teză al cărei titlu îl citim la p. 296, nota 436. Tot astfel, banalul nume actual de familie *Stroescu* este documentat şi printr-o lungă listă de autori contemporani, cu titlurile lucrărilor copiate din fişierul unei biblioteci universitare (p. 725, nota 377). În această masă de informaţie diversă, căutăm ideile personale şi rezultatele notabile.

Petru Caraman este preocupat de identificarea prenumelor atestate ca atare, dar şi ca supranume sau nume de familie (de regulă patronimic), unele în funcţie toponimică, de repartiţia lor teritorială, eventual dialectală, de variantele formale, considerate şi numite *hipocoristice*. Demersul este atent şi erudit, adesea cu prudenţa declarată a soluţiilor nesigure, prezentate ca ipoteze. Uneori propunerile avansate nu pot fi acceptate. Să exemplificăm.

O primă surpriză este aceea că chiar prenumele care ilustrează însăşi ideea centrală a lucrării este rar şi incert. *Frumosul* este găsit în doar două documente şi nu e sigur că era un prenume, iar *Frumoasa* lipseşte din documentaţia realizată, dar Petru Caraman nu se îndoieşte de existenţa prenumelui augural feminin (p. 38–39). Toponimia ar putea oferi argumente, fiindcă multe denumiri *Frumosul* şi *Frumoasa* sunt răspândite pe teritoriul românesc. În general, analiza este corectă, autorul distingând posibilitatea ca aceste denumiri să fie sau antroponime în funcţie toponimică sau atribute ale unor ape (*Frumoasa*, cf. *Crasna* slavă), urmate de transfer, cu modificarea genului, asupra satelor sau munţilor din preajma lor. (Completăm argumentaţia cu exemplul grăitor al satului Frumosul din ocolul Câmpulungului, numit în 1772 *Părăul Frumosul*.) Totuşi două afirmaţii sunt contradictorii. Pe de o parte, Petru Caraman consideră că de cele mai multe ori toponimele *Frumosul* sunt ulterioare antroponimului corespunzător (p. 38), dar de foarte multe ori nu au origine personală (p. 39, nota 7). Cazurile particulare abordate nu sunt însă convingătoare. Astfel, numele satului Frumosul din judeţul Neamţ este considerat ca fiind numele unui prim „colonizator" (?) *Frumosul*. Constatând că acest sat este relativ nou (atestat ca un cătun în 1838), că în 1889 apare şi varianta *Frumoasa* şi că numele de persoană *Frumosul* este extrem de rar, ipoteza originii antroponimice este puţin probabilă. O anchetă toponimică sau o cercetare documentară meticuloasă ar putea identifica mai curând un (fost) hidronim *Frumosul* sau *Frumoasa* pe teritoriul aşezării.

Ideea că un nume de bază poate fi atestat prin derivate este exactă. Diminutivul *Frumuşălul* (anul 1452) este elocvent, iar argumentul că acesta are

Scanned with OKEN Scanner

funcţie de prenume, pentru că, de regulă, persoanele desemnate în documentele medievale prin sintagma „unde a fost ...” indică un nume de botez (p. 43–44), este valabil, dar cu o corectură. Nu sunt sinonimi termenii *nume unic* şi *nume de botez*. În veacul al XV-lea, mulţi juzi, cnezi, vătămani au nume unice, care nu sunt obligatoriu şi nume de botez. Ca şi astăzi, oamenii puteau fi desemnaţi în documente cu alte nume, dobândite ca porecle şi supranume la vârste ulterioare copilăriei. Petru Caraman are în vedere pentru acest fapt doar cunoscutul act ritualic al schimbării numelui prin vânzarea copilului bolnav (p. 219–220). Aşadar, dacă *Frumuşelul* ar putea fi un nume de botez, un corespondent feminin *Frumuşeaua*, de altfel neatestat, nu poate fi admis. Petru Caraman crede că totuşi acesta se poate documenta indirect prin denumirea unei văi (cu apă) din Maramureş, *Frumuşeaua* (p. 45–46). Deşi observă că hidronimul trebuie relaţionat cu oronimul *Frumosul*, munte din care izvorăşte Frumuşeaua, autorul confundă presupusul hipocoristic personal cu diminutivul hidronimic apărut prin opoziţia binecunoscută între un curs principal, mare, şi un afluent al său, mic. Aşadar, muntele este *Frumosul*, o apă *Frumoasa*, iar un afluent al acesteia *Frumuşeaua* (sinonim cu *Frumuşica*, cf. perechile *pietricică/pietricea*, *răchiţică/răchiţea*, *rândunică/ rândunea*, *vâlcică/vâlcea*). Nici numele unei mănăstiri Frumuşica din fostul judeţ Orhei sau al unui schit omonim din judeţul Bacău nu trebuie explicate printr-un presupus prototip personal, „prenumele unei jupânese ctitore” (p. 47, nota 30), ci tot ca o opoziţie toponimică. De altfel, schitul de la Bacău este atestat cu denumirile *Frumoasa*, *Frumuşica* şi *Schitul Frumoasei* (1774) (TTRM I_2, s.v. *Schitul Frumoasa*).

Exemplul satelor Frumuşelele-Păuşeşti şi Frumuşelele-Popeşti din judeţul Iaşi nu este mai potrivit, oiconimele fiind interpretate ca plural personal, posibil „supranume colectiv atribuit fetelor şi tinerelor femei din satele respective de către locuitorii altor sate”, sau ca „epitetul corespunzător raportat la nişte văi sau vâlcele” (p. 45, nota 20). Avem de a face aici cu un plural toponimic, de la sg. *Frumuşelul* (atestat la 1830, 1843) / *Frumuşica*, ca rezultat al împărţirii satului în două cătune. Chiar dacă uneori Petru Caraman distinge toponimele de aspect diminutival de hipocoristicele personale, concluzia că denumirile *Frumuşelul*, *Frumuşei*, *Frumuşeaua*, *Frumuşica*, *Frumuşiţa*, *Frumuşelele* nu sunt simple diminutive, ci „nişte *calificative a căror finalitate este de a dezmierda. La ele, caracterul hipocoristic, adică afectiv prin excelenţă* [...] *primează* [subl. a.]” şi că acestea ar exprima o ascuţită sensibilitate pentru frumosul din natură (p. 49), este eronată. Mai mult, în cazul hidronimelor (nume de râuri, izvoare, lacuri) epitetele dezmierdătoare s-ar explica prin aceea că „procesul de personificare a apelor – cu deosebire a celor curgătoare, privite ca nişte forţe vii – a fost totdeauna, în mentalitatea omului primitiv, mai înaintat decât al multor alte elemente ale naturii” (p. 49). Trebuie să înţelegem de aici că denominatorii români de prin secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea aveau o mentalitate primitivă când dezmierdau pâraiele. Cum am mai arătat, aceste diminutive toponimice indică opoziţia mare : mic sau curs principal : afluent, cf. *Bistriţa/Bistricioara*, *Rebricea/Rebricioara*, *Cerna/Cernişoara*,

Scanned with OKEN Scanner

Bârlad/Bârlăzel, *Stavnic/Stăvnicel*, *Dunărea/Dunăriţa*, *Prut/Pruteţ*. Nici în cazul hidronimelor româneşti, aşadar cu bază lexicală transparentă, precum *Limpedea/Limpejoara*, *Saca/Săcuţa*, *Galbăna/Gălbiniţa*, *Larga/Lărguţa* etc., denumirile nu au rezultat dintr-o percepţie afectivă a însuşirilor acestor ape, exprimată prin diminutive. Limpejoara nu este un pârâu cu apă mai puţin limpede decât a pâraielor Limpedea şi nici văiuga Săcuţa nu este mai puţin seacă decât o Valea Seacă, numele lor fiind motivate de lungimi foarte mici ale cursurilor.

Un hipocoristic rar al antroponimului *Frumosul/Frumoasa* este *Frumu/Fruma*, apărut prin apocopă (p. 50), consideră Petru Caraman. N.A. Constantinescu (1963: 60), urmat de Iorgu Iordan (1983: 208), îl înregistrează ca derivat regresiv de la *Frumentie* (< lat. *Frumentius*). Etimologia probabilă este cea a lui Petru Caraman, care găseşte un argument într-un descântec din judeţul Vâlcea: *Pleacă (cutare) de dimineaţă, ... Dragostile le-adună: Di la buna, cu bunuţele;/ Di la nalta, cu năltuţele; de la fruma, cu frumuseţile;/ Di la draga, cu dragostile...* (p. 54–55). Eventualul contraargument că *fruma* nu este atestat ca adjectiv este preîntâmpinat cu situarea exactă a apocopei în plan antroponimic şi nu lexical (p. 55–56), urmând interpretarea tuturor cuvintelor-epitet din descântecul citat ca nume proprii (*Buna*, *Nalta*, *Fruma*, *Draga*). Analiza acestor informaţii este un exemplu de minuţie şi atenţie la corespondenţele folclorice şi lingvistice. Mai puţin reuşite sunt consideraţiile referitoare la numele de familie *Fruman*, înregistrat în satul Răşinari pe la începutul secolului trecut. Surprinde aici imprudenţa autorului care declară că accentul numelui „nu poate fi îndoială că [...] stă pe ultima silabă" (p. 53, nota 49). Ca urmare, *Frumàn* ar fi un derivat cu sufixul antroponimic *-an* de la *Frumu* şi ar fi fost incontestabil un nume de botez (p. 53). Or, contactând telefonic pe urmaşii acelui Fruman, azi locuind în Răşinari, Sibiu şi Braşov, toţi au indicat accentul paroxiton al numelui (*Frúman*), ceea ce exclude formarea numelui prin sufixare. Alţi doi membri ai acestei (unice) familii din sudul Transilvaniei au numele ortografiat *Froman*, fapt ce indică şi mai clar un nume german (săsesc) (Heintze, Gascorbi 1922: 177)[20] al unei familii deznaţionalizate.

Trei capitole însumând 152 de pagini (p. 91–242) sunt consacrate numelor *Muşat–Muşata*, *Muşu–Muşa* şi derivatelor lor, urmărite cronologic, dialectal şi sociolingvistic. Constatările sunt următoarele: *Muşat*, ca prenume, a avut frecvenţa cea mai mare în Moldova, apoi în Muntenia, Oltenia şi Transilvania, a fost utilizat atât de clasa nobiliară cât şi de popor, dar a devenit, treptat, din ce în ce mai rar, fiind perceput ca rustic şi arhaic, conservându-se ca nume de familie şi în derivatele *Muşetescu*, *Muşetoiu*, *Muşeteanu*, *Muşeţeanu*, *Muşetoianu* şi alte forme şi variante. Numeroase au fost şi mai sunt toponimele cu origine în aceste nume personale, mai ales ca nume de grup (*Muşeteşti*), dar şi cu antroponimul în funcţie toponimică absolută (*Muşatul*, munte) sau în sintagme (*Lacul lui Muşat*), situaţii normale în toponimia românească. O noutate informativă este prezenţa numelui *Muşat* în toponimia din Bulgaria – o mahala din oraşul Plevna (p. 107–108) – şi din

[20] Keintzel-Schön (1976) nu înregistrează acest nume săsesc în Transilvania de astăzi.

sudul Serbiei, unde există satul *Muşutişte*, nume considerat obscur de T. Maretić din cauza temei *Mušut-*, inexistentă în limbile slave. Petru Caraman vede aici numele românesc *Muşuteşti* deformat, pentru a fi acomodat cu numele având sufixul slav *-işte* (p. 108). Un argument favorabil acestei explicaţii ar fi fost informaţia despre caracterul etnic românesc al satului, singurul care ar motiva o formă reală *Muşuteşti*. Or, în acea zonă (Kosovo) neexistând vechi sate ale vlahilor, condiţie neluată în seamă, ipoteza lui Petru Caraman nu poate fi admisă. Dacă acest nume obscur este rezultatul unei deformări, mai curând am putea presupune o corupere a temei, nu a sufixului, fapt ce ne-ar conduce spre reconstituirea unui toponim slav **Mostište* (?).

O propunere etimologică greu de acceptat este şi derivarea denumirii plantei *muşeţel* de la numele personal *Muşeţel*, nu din adj. *muşat* 'frumos', cum indicau principalele lexicoane mai vechi (Şăineanu [1929], s.v. *muşăţel*; CADE, s.v. *muşeţel*; Scriban 1939, s.v. *muşăţel*), opunându-se la această explicaţie, consideră Petru Caraman, genul masculin al florii, care „ar apărea cu totul bizar", formele aşteptate fiind *muşeţea* sau *muşeţică*, feminine (p. 109). Nu este exclus ca autorul să fi luat sugestia din *Dicţionarul limbii române*, tomul VI, litera *M*, apărut în anul 1968 (când încă Petru Caraman mai lucra la textul său), unde se indică etimologia *Muşat* + *-el*, cu ortografierea cu majusculă a bazei lexicale a derivatului. Însă antonomaza, acest proces (deonimizarea) de trecere a unui nume propriu în plan lexical, presupune motivaţii clare, de care scenariul denominativ nebulos, cu pure presupuneri, al autorului nu convinge: „Se va fi zis, poate, la început, un timp oarecare, «floarea lui Muşeţel» [...] dacă presupunem, la baza numelui florii în chestiune, o legendă populară, [...] probabil o legendă etiologică [...] [al cărei erou] va fi fost un tânăr frumos, după cum ne indică şi numele *Mušetsel* [sic], pe care îl va fi purtat" (p. 109). Cât priveşte genul invocat, acesta nu este deloc bizar, de vreme ce o serie de denumiri populare de flori sunt fie dublete de genul feminin şi masculin, precum *brebenea* şi *brebenel*, *dediţă* şi *dediţel*, fie au forme masculine, ca *bujor*, *ghiocel*, *trandafir* etc.

Numele *Muşu* şi *Muşa* sunt considerate „hipocoristice derivate de la *Mušat* – *Mušata*, prin apocopă"[21] (p. 110). Acesta ar fi încă un caz, dintre cele foarte puţine, de scurtare a numelor laice prin apocopă, fenomen frecvent la numele calendaristice. N.A. Constantinescu citează doar exemplele *Buca*, *Bucşa*, *Bucşoiu* < *Bucur* (Constantinescu 1963: XLI). Urmărind aria de răspândire a antroponimului *Muşu* şi a derivatelor *Muşică*, *Muşica*, *Muşicoiu*, Petru Caraman constată prezenţa acestora pe tot teritoriul dacoromân, în timp ce *Muşlea*, de pildă, este cunoscut doar în Transilvania (p. 127–128). Mai importantă este constatarea prezenţei numelui *Muşat*, *Muşu*, *Muşa* şi în dialectele sud-dunărene (p. 128–150), fapt ce evidenţiază unitatea lingvistică românească şi în sfera antroponimiei (p. 131). Cum era de aşteptat, cele mai interesante informaţii sunt acelea provenind din surse puţin

[21] Petru Caraman utilizează frecvent şi impropriu termenul *derivare* cu sensul 'provenit din', indiferent dacă numele noi apar prin sufixare sau prin scurtare.

Scanned with OKEN Scanner

accesibile, privitoare la antroponimia din satele românilor din Bulgaria, Serbia, Croaţia, Bosnia, Herţegovina şi Istria. Astfel, aflăm că la aceşti români apelativul *frumos* a fost trecut în fondul pasiv, fiind concurat de *muşat*, în timp ce la cei de la nord de Dunăre situaţia este inversă în plan lexical, dar în plan onomastic tocmai *Muşat*, *Muşata*, *Muşu*, *Muşa* au fost mai frecvente la dacoromâni decât la românii sud-dunăreni. Apoi se arată că la meglenoromâni adjectivul *muşat* aproape a dispărut, iar *Muşa* este arhaic, cu atestări în texte folclorice, în timp ce la istroromâni apelativul *muşat* este încă viu în grai, dar antroponimele *Muşat* şi *Muşata* au dispărut din uzul actual. Câteva toponime din Iugoslavia conservă numele româneşti *Muşa* şi *Muşo*, acesta din urmă fiind omonim cu un hipocoristic de la *Muhamed*, utilizat de sârbii mahomedani (p. 135–138). O concluzie de un interes mai general este aceea că prezenţa acestor antroponime în sudul Dunării indică o mai mare asemănare a dialectului aromân cu cel dacoromân, decât cu dialectul meglenoromân, confirmând constatarea anterioară a lui Silviu Dragomir (p. 149).

În problema etimologiei cuvântului *muşat*, Petru Caraman respinge propunerea lui G. Giuglea (lat. *musteus*) şi acceptă soluţia lui H. Tiktin (< **frumuşat* < **frumoşat*), reconstrucţie reluată de G. Pascu, argumentată apoi de Al. Graur şi însuşită de autorii tuturor dicţionarelor limbii române (cu excepţia lui Lazăr Şăineanu, care considera etimologia necunoscută, soluţie preluată doar în *Dicţionarul explicativ al limbii române* (DEX), ediţiile 1975, 1996, s.v. *muşeţel*, derivat de la *muşat* cu suf. *-el*). Contribuţia lui Petru Caraman în consolidarea acestei explicaţii constă în ideea de reţinut că reducerea prin afereză a adjectivului s-a produs sub influenţa numelui *Muşat*, cu mare circulaţie în trecut, scurtarea anterioară, în planul onomastic, fiind rezultatul afectivităţii ce guvernează crearea hipocoristicelor (p. 154–158).

Un amplu capitol (p. 185–242) abordează o problemă de istorie medievală, formulată oarecum impropriu, *Adevărul cu privire la dinastia Muşatinilor din pespectivă pur antroponimică*. De fapt, este vorba de corectarea unei erori de traducere a numelui *Muşatin* şi de consecinţele istoriografice ale acesteia, iar analiza aspectelor nu este deloc „pur antroponimică", ci apăsat documentară. Cât despre „adevărul" promis, se va vedea că siguranţa declarată este adesea o capcană. Studiul a fost finalizat după 1968 (anul celei mai recente lucrări citate în acest capitol), aşadar publicarea textului a întârziat patru decenii, încât impactul său asupra dezbaterilor istoriografice referitoare la istoria Moldovei din a doua jumătate a veacului al XIV-lea va fi minim, multe dintre chestiunile abordate de Petru Caraman fiind deja intens discutate şi câteva chiar rezolvate. Nu putem aici decât rezuma principalele idei, bibliografia istorică fiind prea vastă pentru detalierea argumentării. Pe scurt, traducerea greşită a unei sintagme din textul slavon al *Letopiseţului de la Bistriţa*, regăsită apoi în alte izvoare medievale, unde Petru I este indicat ca fiind **сынъ Мѫшатинъ**, traducere prin „fiul lui Muşat", în loc de „fiul Muşatei", a generat mai multe ipoteze privitoare la genealogia domnilor din veacul al XIV-lea şi, în consecinţă, la existenţa unei dinastii a Muşatinilor. O mare parte a studiului lui Petru Caraman fiind acum depăşită de clarificările unanim acceptate, rămâne să identificăm aici doar eventuale puncte de vedere personale şi utile pentru dezbaterea istorică.

Scanned with OKEN Scanner

Greşeala care a condus la numele *Petru Muşat* şi *Roman Muşat*, presupunând existenţa unui Muşat, tatăl inexistent al acestora, este urmărită de la letopiseţul atribuit lui Grigore Ureche la Nicolae Costin, Dimitrie Cantemir, la istoricii moderni B.P. Hasdeu, A.D. Xenopol, D. Onciul, C.C. Giurescu şi alţii şi până la editorii moderni I. Bogdan şi Mihai Costăchescu, altfel eminenţi slavişti, într-o reproducere fastidioasă a afirmaţiilor acestora şi cu un inutil efort al contraargumentelor evidente, fiindcă I. Bogdan şi-a corectat eroarea încă din anul 1909 (P.P. Panaitescu, reeditând *Cronicile slavo-române*, în 1959, a îndreptat peste tot lecţiunea), iar Ilie Minea, în 1919, N. Iorga, de mai multe ori, M. Berza, în 1944, P.P. Panaitescu, în acelaşi an, au reluat discuţiile asupra personalităţii Muşatei, mama voievozilor Petru I şi Roman I[22]. Este drept că, printr-un fel de inerţie a deprinderilor lingvistice, mulţi istorici au continuat să utilizeze sintagma *Petru Muşat*[23], deşi de multă vreme nimeni nu mai vorbeşte de un ipotetic Muşat[24]. Până şi în dicţionarul uzual al lui N.A. Constantinescu vechea confuzie este parţial evitată: *Muşat* + suf. slav *-in*: *Muşatin* „al Muşatei", cu constatarea totuşi a unei erori evidente, anume că *Muşatin* e derivat de la *Muşat*, nu de la *Muşata* (Constantinescu 1963: 329–330)[25]. Iar dacă tatăl lui Petru I şi soţul Muşatei a fost sau nu enigmaticul Costea-voievod, menţionat în *Pomelnicul mănăstirii Bistriţa*, aceasta este încă o chestiune controversată, privitoare la genealogia primilor domni ai Moldovei, discuţia antrenând după 1960 o amplă analiză şi interpretare a izvoarelor datorată lui A. Sacerdoţeanu, C. Cihodaru, Şerban Papacostea, Ştefan S. Gorovei, Ştefan Andreescu, N. Grigoraş, Victor Spinei, Leon Şimanschi şi alţii. Chiar dacă studiul lui Petru Caraman ar fi apărut în jurul anului 1970, argumentele sale nu ar fi cântărit decisiv, cum pare a crede acesta (p. 242). Mai mult, unele opinii ferme ale etnologului s-au dovedit, după noi analize şi informaţii, a fi nefondate.

De exemplu, Petru Caraman combate vehement presupunerea că soţul Muşatei (Margareta) şi tatăl lui Petru I şi al lui Roman-vodă ar fi fost Costea-voievod, deşi tocmai această posibilitate pare a fi acceptată de cei mai mulţi istorici actuali[26]. Dimpotrivă, Petru Caraman acordă o mai mare încredere (p. 212–216) unei ipoteze formulată în 1941 de I. Nistor şi preluată de Şt. Pascu, P.P. Panaitescu

---

[22] O sinteză profesionistă a acestei dispute se poate găsi la Gorovei 1993: 625–630 (articol reprodus în vol. Gorovei 1997: 104–131). Este suficient să notăm că N. Iorga atrăgea mereu atenţia asupra greşelii, atunci când o constata în publicaţiile epocii, în formulări cât se poate de clare, precum: „Nu se poate scrie Muşatin, ci al Muşatei" (1924), „De ce şi azi Petru *Muşat*...?" (1926), sau „De ce 'Petru Muşat'?" (1927), explicitând eroarea prin faptul că genitivul cu pricina este feminin (1935), cf. Gorovei 1993: 627, nota 23.

[23] Astfel, surprinzător, un cercetător avizat al problemelor epocii, Şerban Papacostea, scria totuşi, în 1973, de şase ori pe o pagină *Petru Muşat*, nume rămas neschimbat chiar şi în Papacostea 1999: 107.

[24] Chiar în anii când Petru Caraman elabora acest text, Ştefan S. Gorovei (1973a: 149) sublinia, după P.P. Panaitescu, că este o eroare a zice *Petru Muşat*, că domnul ar putea fi numit *Petru Muşatinul* şi că nu a existat un Muşat, presupus soţ al Margaretei (Muşata). Concluzia este repetată în Gorovei 1976: 29 şi reluată în alte studii ulterioare.

[25] De fapt, aici este o greşeală lexicografică, fiindcă în *Introducere* (Constantinescu 1963: XXXI), derivarea este indicată corect: *Muşatin* < *Muşata*.

[26] O reluare a chestiunii, cu noi argumente şi observaţii pertinente, se află la Ştefan S. Gorovei, în analiza *Costea voievod şi „statutul" său* din studiul Gorovei 1993: 630–638.

Scanned with OKEN Scanner

şi apoi de Ştefan S. Gorovei, care admiteau existenţa unui Ştefan-voievod, confuz evocat de cronicarul polon Jan Długosz, încât a putut fi considerat ca fiu al lui Bogdan I şi soţ al Muşatei. Dar Leon Şimanschi, analizând atent, comparativ şi cu indiscutabilă competenţă toate izvoarele narative cunoscute, a ajuns la concluzia că trebuie eliminat „din sfera disputelor istoriografice un personaj inexistent: voievodul Ştefan, care l-ar fi precedat în scaun pe Bogdan Întemeietorul, dar care a fost considerat, fără o prealabilă critică de text, ca succesor şi chiar fiu al acestuia" (Şimanschi 1984: 125)[27]. Apoi, în contextul unor informaţii precare, aserţiunile de tipul „noi nu punem la îndoială nici anul 1359, fixat de Długosz ca dată a memorabilului eveniment [lupta de la Płonyni – n.n.] şi nici numele Ştefan al voievodului defunct, tatăl celor doi pretendenţi la tron [fraţii Ştefan şi Petru]" (p. 215) ne apar astăzi ca foarte riscante, după ce Ştefan S. Gorovei (1973b: 116) şi apoi Veniamin Ciobanu (1984: 127–146) au plasat, cu serioase argumente, confruntarea de la Płonyni în anul 1367 şi, respectiv, 1368. Şi amplele consideraţii privind cele două nume cunoscute ale mamei lui Petru I, Muşata şi Margareta (p. 216–238) cuprind, în divagaţii inutile, ipoteze şi afirmaţii invalidate documentar. Astfel, Petru Caraman apreciază ca un „fapt bizar" menţiunea celor două nume ale doamnei (p. 217), formulând, excesiv, trei posibile explicaţii: schimbarea ritualică a numelui unei persoane bolnave, printr-o practică populară bine cunoscută, întâlnită însă şi în clasa boierească şi chiar în familiile domneşti (p. 220), dar fără trimitere la vreo sursă; adoptarea unui nume de călugăriţă (ipoteză exclusă) şi schimbarea numelui prin convertire la altă religie, aceasta fiind soluţia reţinută. Urmează, iarăşi, o lungă trecere în revistă a posibilităţii invocate de diverşi istorici ca doamna să fi fost o străină catolică, Margareta, sau o româncă ortodoxă, Muşata, convertită. O mulţime de consideraţii decurgând din cele două posibilităţi se încheie cu opţiunea pentru originea românească a personajului, dar şi cu regretul că „este imposibil astăzi de afirmat ceva cu certitudine în această privinţă" (p. 221) şi cu îndoiala că această controversă se va clarifica definitiv (p. 238). Dar chiar când Petru Caraman scria aceste rânduri, disputa era deja tranşată de o informaţie pusă în circulaţie în anul 1938, comunicată la noi de Şerban Papacostea, în 1965, şi adesea citată de istoricii medievişti în anii următori. Arhiepiscopul Ioan de Sultanieh informa în *Libellus de notitia orbis*, descriere redactată în anul 1404, că domnul Moldovei, Petru, *conversus fuit ad fidem nostram catholicam et specialiter mater sua, domina Margarita, per unum fratrem predicatorem vicarium generalem illarum partium* (Papacostea 1965: 173).

Stăpânirea Basarabilor în sudul Moldovei, incluzând ţinutul Fălciului, ipoteză formulată de B.P. Hasdeu, pentru a motiva prezenţa acolo a satului Muşata, cu nume specific muntenesc şi presupus insolit în Moldova, i se pare lui Petru Caraman „imposibil de admis" (p. 208). Dimpotrivă, azi tot mai mult această părere este luată în consideraţie, în legătură cu modul în care s-a constituit statul Moldova, extinzându-se de pe valea râului Moldova spre sud şi spre est[28]. Foarte

[27] Ulterior, Ştefan S. Gorovei a menţinut şi reaşezat acest personaj în descendenţa lui Bogdan-voievod, ca nepot, anume ca fiu al Muşatei şi frate cu Petru I şi Roman I.

[28] Pentru istoricul problemei, vezi Papacostea 1999: 114 şi, mai ales, Dragoş Moldovanu, *Studiu monografic*, în TTRM I_4: XXV–LXIV.

Scanned with OKEN Scanner

critic cu mulţi istorici, care susţin idei bizare, ipoteze nefondate, iluzii sau preiau necritic vechi greşeli, autorul este el însuşi, uneori, prizonierul unor convingeri infirmate de informaţii ulterioare. Astfel, el consideră că B.P. Hasdeu a avut un argument „care pare să atârne foarte greu în favoarea basarabismului Muşatinilor", anume un argument heraldic (p. 209). Este vorba de cunoscutele steme cu capete negre de arabi, cea atribuită Ţării Româneşti cu trei capete, iar cea a Moldovei cu două capete. Petru Caraman consideră că asemănarea acelor steme nu ar dovedi neapărat teza lui Hasdeu, ci că „nimic [nu este] mai natural ca dinastia moldoveană să-şi ia drept model tema heraldică a Ţării Româneşti, care ajunsese mai de timpuriu la organizarea statală" (p. 210). În plus, se invocă şi faptul că locuitorii celor două ţări vorbeau aceeaşi limbă, fiind conştienţi de această realitate, ca şi cum conştiinţa unităţii de neam ar avea vreo relevanţă într-o problemă de heraldică medievală. În realitate, B.P. Hasdeu a pus în circulaţie o eroare cu longevitate seculară, deşi suspiciuni privitoare la interpretarea şi atribuirea scuturilor heraldice reproduse în cronica germanului Ulrich von Richental (publicată în 1487) au apărut în studii ce erau accesibile şi lui Petru Caraman. Constantin Rezachevici (1984: 71–98) a făcut istoria greşelii pornite, la noi, de la Cezar Bolliac (1861) şi B.P. Hasdeu (1873) şi a demonstrat că stema cu trei capete de negri este o emblemă personală, de tipul stemelor vorbitoare, a unui nobil probabil aromân din Epir, anume Mauriciu Sguru Spata. Confuzia în Europa occidentală, în veacul al XV-lea şi următoarele, între Valahia Mare din Tesalia şi Valahia Maior a lui Mircea cel Bătrân a favorizat o interpretare la fel de veche şi de productivă în fantezii istorice ca şi aceea acceptată de Petru Caraman însuşi în studiul despre Muşatini. Desigur, nici etimologia numelui *Basarab* < *bas* (= cap) + *arab* (= negru), numele cuman al dinastiei, nu „traduce plastic" imaginea heraldică în discuţie, cum crede Petru Caraman (p. 209–210), explicaţia ştiinţifică a antroponimului fiind dată încă din anul 1935 şi comunicată în 1978 de eruditul orientalist Aurel Decei: *basar* + *aba* „tată dominator" (Decei 1978b: 196).

Accentuarea *Muşátin* apare la Dosoftei (citat de Petru Caraman la p. 188) şi la Eminescu („Basarabi şi voi, Muşatini" – *Scrisoarea III*, p. 241), dar este evident faptul că accentuarea paroxitonă este impusă de prozodie. De aceea, este surprinzătoare aprecierea lui Petru Caraman că acesta ar fi accentul corect (p. 188, 189, 234), fiindcă, fără excepţie, şi în română accentuarea este oxitonă, pe sufixul slav, ca în *Bohotin*, *Cosmin*, *Costin*, *Dobrin*, *Husin*, *Miculin*, *Miletin*, *Zeletin* şi altele, unele dintre aceste nume regăsindu-se şi ca hidronime.

În concluzie, acest întins studiu al lui Petru Caraman, presupunând multă muncă, oferă, în această materie, o minimă informaţie nouă şi utilă astăzi în legătură cu tema abordată.

Amplul capitol ***Bucur–Bucura** şi derivatele lor* (p. 243–352) comunică unele constatări de un anume interes lingvistic şi istoric. Pornind de la sensul 'frumos' pe care îl are apelativul alb. *bucurë* (înregistrat şi de N.A. Constantinescu 1963: 219) şi de la răspândirea şi vechimea numelui de persoană *Bucur* (chestiune care a fost abordată anterior şi de N. Drăganu), Petru Caraman consideră că şi în română un adjectiv neatestat **bucur* şi antroponimul *Bucur* vor fi avut iniţial acelaşi înţeles

(p. 243–247), cu o evoluţie semantică ulterioară. Din faptul că în albaneză nu se cunoaşte un antroponim similar este dedusă concluzia că onimizarea apelativului este o creaţie specifică limbii române sau o moştenire din substratul traco-iliric şi nu un împrumut din albaneză, cum a propus Fr. Miklosich. Este presupus un epitet feminin **bucură* 'frumoasă', fiindcă în vechime frumuseţea era considerată ca un atribut specific feminin, şi un masculin refăcut analogic **bucur* (p. 247), urmat de apariţia prenumelui augural (nu a unui supranume) *Bucur-Bucura*. În acest scenariu denominativ nu se arată însă de unde provine forma feminină *bucura*, evident cu articolul hotărât *-a*, de vreme ce masculinul s-ar fi format prin omisiunea acestuia. De asemenea, acordarea, prin concesie, a calităţii de a fi frumos şi băieţilor botezaţi *Bucur* nu explică răspândirea şi frecvenţa mult mai mare a numelui masculin decât prin condiţia socială inferioară a femeii (p. 263) şi nici căderea în desuetudine a acestor nume de botez (?), odată cu evoluţia semantică a derivatelor *bucuros*, *bucurie* şi (*a*) *bucura*. Etimologia şi motivarea toponimului *Bucura*, denumirea unui sat din judeţul Mehedinţi, sunt conduse în scopul descoperirii înţelesului originar al numelui personal, considerat nume de botez feminin. Pentru aceasta este creditată o explicaţie din două legende locale care vorbesc despre o fată răpită de turci sau o tânără femeie vestită pentru frumuseţea ei, care ar fi la originea numelui satului (p. 249). Petru Caraman crede că legenda ar fi apărut odată cu fixarea toponimului şi că „Bucura va fi fost chiar numele de botez al eroinei, iar nu un simplu cognomen", când „*bucura* va fi însemnat 'frumoasa'" (p. 249). În realitate, avem un exemplu tipic de etimologie populară, creată *ad-hoc*, pentru explicarea denumirii în momentul în care se pune problema. Apoi, oiconimul nu este un nume personal feminin în funcţie toponimică absolută, ci masc. *Bucur* + art. *-a*. Satele româneşti nu aveau nume de la astfel de „eroine". Şi încă, dacă mai este nevoie de alt contraargument, vechimea acestui sat, atestat abia începând din 1790 (DTRO I: 393, s.v. *Bucura*[2]), nu este atât de mare încât să ne ducă la o epocă foarte veche, anterioară celor mai vechi texte româneşti, când presupusul apelativ *bucura* avea încă sensul său iniţial (p. 247).

Studiul capătă amploare prin rezumatele şi comentariile extinse pe marginea documentelor cercetate, uneori excesiv, ca în cazul combaterii (pe opt pagini!) a etimologiei imposibile propuse de G. Weigand pentru numele oraşului Bucureşti (germ. *Bukarest*), dintr-un inexistent *Bukar* (p. 325–332) sau ca divagaţia despre eventuala confuzie între *căşărie* şi *câşlărie*, care este când admisă, când infirmată, fără vreun câştig real pentru clarificarea oiconimului *Bucu* (p. 334, nota 687).

Sunt de reţinut concluziile că *Bucur* a avut cea mai mare răspândire în Transilvania şi Muntenia, unde se păstrează încă viguros cu funcţia de nume de familie, în timp ce aproape a dispărut în Oltenia şi s-a diminuat ca uz în Moldova. Ciudată este aprecierea că Bucureştii „din motive cu totul speciale, pare să fi avut un adevărat cult pentru numele *Bucur*", frecvenţa sa ca nume de botez fiind mai mare decât în alte localităţi (p. 293). Cum s-ar putea decela într-un conglomerat urban modern o anume preferinţă pentru un nume de botez e greu de imaginat, iar numărul mare de locuitori sporeşte, firesc, posibilitatea apariţiei unor anumite nume şi prenume.

Scanned with OKEN Scanner

Nu poate fi acceptată nici explicaţia pentru *Nica Bucureanciu* şi *Adam Bucureanciu*, locuitori ai unui sat din judeţul Braşov, atestaţi în 1725, într-o listă de nume publicată de N. Iorga. Petru Caraman consideră că *Bucureanciu* ar putea fi o formă arhaică a hipocoristicului (?) *Bucurenciu*. Ca urmare, se reconstituie o variantă *Bucurean*, neatestată, derivată apoi cu sufixul *-ciu* (< sl. *-čo*). În realitate, forma „arhaică" este doar o grafie frecventă în scrierea chirilică, cu *-ea-* pentru *-e-*, iar sufixul (compus) este *-enciu* (< ucr. *-enčo*), derivând baza *Bucur*. Cu atât mai puţin putem admite că *Bucureanciu* ar fi numele de botez al tatălui celor doi fraţi (p. 296). După ce desfăşoară această ipoteză neverosimilă, Petru Caraman are în vedere şi formarea corectă a numelui *Bucurenciu*, indicată mai sus, care este însă doar o „supoziţie" (p. 297). Maniera de a propune, inutil, forme inexistente, pentru a le combate apoi, este caracteristică întregii lucrări. Variantele lui *Bucur*, hipocoristice şi derivate, sunt *Buc(u)*, *Bucă*, *Bucoiu*, *Bucuţă*, *Buculea*, *Buculeiu* (p. 298–306), toate înregistrate şi de N.A. Constantinescu (1963: 219), niciodată citat, deşi studiul lui Petru Caraman a fost elaborat după 1963. Un derivat de la *Bucu* ar fi şi *Bucşa*, considerat nume de botez (?). „Noi considerăm această formă nu ca un derivat direct dela *Bucur*, ci de la hipocoristicul său *Bucu*" (p. 307). Dar cine ar fi propus derivarea cu suf. *-şa* de la *Bucur*, Petru Caraman nu ne spune.

Câteva toponime personale cu baza *Bucur* suscită alte observaţii. Despre un mic afluent numit *Bucura*, al pârâului Valea Boului din bazinul superior al râului Buzău, „în cazul când numele ar fi foarte vechi, precum e probabil", Petru Caraman avansează ipoteza că acesta ar putea fi explicat nu printr-un antroponim, ci chiar prin epitetul *bucură*, hidronimul fiind, aşadar, corelativ cu *Frumoasa* sau *Crasna* slavă (p. 318). Or, tocmai vechimea numelui unui pârâiaş neînsemnat nefiind prea mare şi, de regulă, toponimia minoră dintr-o zonă muntoasă având origine personală, presupunerea unui hidronim descriptiv cu originea într-un adjectiv neatestat, care ne-ar duce la originile limbii române, este hazardată, dar explicabilă prin tentaţia autorului de a găsi, cu orice preţ, argumente pentru tezele sale de bază.

Denumirea cătunului Bucureasa, azi sat în comuna Dăneşti, din judeţul Gorj, este explicată prin numele *Bucur*, al unui fost proprietar al moşiei, „tot aşa de probabil ca [...] o formă care arată posesia unui proprietar cu numele *Bucur* asupra unui teren", şi nu ca andronim[29] (p. 320, nota 590). Formularea fiind confuză, o limpezim astfel: *Bucureasa* nu este antrop. fem. *Bucureasa* (< masc. *Bucur*) în funcţie toponimică absolută, ci antrop. masc. *Bucur* + suf. *-easa*. Alternativa ar putea fi luată în seamă numai dacă s-ar putea dovedi funcţia toponimică a acestui sufix, condiţie similară aceleia privind suf. *-oiu(l)*, cf. discuţia oronimului *Bucşoiul* (p. 336). Aceeaşi posibilitate va fi formulată şi în legătură cu toponimul *Mândreasa* (p. 366–367).

[29] Petru Caraman utilizează inadecvat termenul *andronim* (care nu poate însemna decât 'nume de bărbat') pentru numele soţiei derivat de la numele soţului. Mai potrivită este sintagma *nume marital* (N.A. Constantinescu).

Scanned with OKEN Scanner

Informaţii cu adevărat noi pentru cititorul român se găsesc la p. 337–345, unde sunt repertoriate antroponime şi toponime din Bulgaria, Serbia, Bosnia, Muntenegru, Grecia, Albania şi Moravia, toate având baza rom. *Bucur*, fapt ce atestă prezenţa românilor, în primul rând ca păstori, în aceste regiuni. Studiul lui Petru Caraman completează tabloul realizat de N. Drăganu în lucrarea sa fundamentală pe această problemă (1933). În sfârşit, evoluţia semantică a subst. *bucurie* şi adj. *bucuros*, de la sensul exprimat şi de antroponimele *Bucur*, *-a*, către sensul actual este explicată prin trecerea de la contemplarea concretului (frumuseţea fizică) la satisfacţia spirituală, prin rafinarea sentimentului estetic (p. 348, 352). Interpretarea ar putea fi plauzibilă, dar va trebui motivată şi evoluţia inversă a înţelesului numelui *Mândrul*, de la abstract ('înţelept', la origine, apoi 'orgolios') la concret ('frumos'). Discutabil este şi argumentul suplimentar al presupusei concurenţe cu numele *Muşat*, dominant în spaţiul românesc, fiindcă „existenţa a două antroponime – ambele general răspândite, la români – pentru exprimarea unuia şi aceluiaşi concept, ar fi constituit un lux, pe care economia limbii nu-l putea tolera prea multă vreme". Mai mult, evoluţia semantică a numelui *Bucur* ar fi completat golul lăsat de *Radu–Rada*, slave, deci desemantizate pentru români (p. 352). La aceste consideraţii se poate obiecta că în uzul lingvistic nu acţionează doar legea economiei (efortului de vorbire), ci şi, mai ales, nevoia exprimării nu numai a unor concepte generale, ci a tuturor cerinţelor variaţiilor diacronice, sociale, teritoriale şi stilistice, ceea ce face să coexiste în vorbire elemente vechi şi noi, înnobilate şi degradate, regionale, afective, fapt dovedit tocmai de numele luate în discuţie în această lucrare. Apoi, nu trebuie uitat că numele proprii cu bază lexicală fiind parţial desemantizate, în sensul că funcţia lor principală devine cea de desemnare, nu de semnificare, sunt guvernate de jocul tradiţie–modă nouă, încât putem să observăm că nu era nevoie ca *Radu* să însemne altceva pentru români decât aceea că era un nume potrivit unei anume situaţii denominative, de pildă că acesta fusese şi numele bunicului copilului botezat.

Capitolul ***Mândrul–Mândra, Drăguţa–Drăguţul, Mirea, Zâna şi derivatele lor*** (p. 352–394) incită la numeroase observaţii. Petru Caraman arată, corect, că sensurile 'orgolios' şi 'frumos' al apelativului adjectiv *mândru*, *-ă* şi al antroponimelor corespunzătoare au apărut în română, etimonul vechi slav şi formele din limbile slave moderne având exclusiv înţelesul 'înţelept'. Urmează însă un mod ciudat de analiză a evoluţiilor semantice, presupunând un decalaj greu de admis între un conţinut semantic şi forma sa gramaticală. Fiindcă, de regulă, femeile sunt mai frumoase decât bărbaţii, Petru Caraman presupune că „la adjectiv, forma feminină, *mândră*, s-a identificat cea dintâi cu 'frumoasă'" (p. 354). Apoi, deoarece „era greu [...] ca poporul să reziste de a transforma în antroponim un asemenea apelativ, evident, primul care a apărut a fost numele personal feminin *Mândra*. Odată creat însă acesta, s-a format prin analogie şi corespondentul său masculin *Mândrul*" (p. 357). Înţelegem, aşadar, că în timp ce formele feminine ale adjectivului şi apoi cea a antroponimului feminin aveau sensul 'frumoasă', cuvintele de genul masculin însemnau 'orgolios, fudul', ulterior, prin analogie (?), căpătând şi acestea sensul

Scanned with OKEN Scanner

femininelor. Despre durata decalajului de sens între genurile adjectivului cu două terminaţii, ca şi despre faptul că bărbaţii sunt mai orgolioşi decât femeile frumoase nu aflăm nimic. Câteva versuri invocând *mândra* folclorică sunt suficiente pentru demonstraţie. Acelaşi scenariu semantico-gramatical este reluat şi în cazul epitetului *drăguţ, -ă* şi a antroponimelor *Drăguţa* şi *Drăguţul*. Mai mult, acum fiind cazul unor derivate de la *drag, -ă*, se pune şi problema fie a priorităţii derivării hipocoristice în planul onomastic faţă de derivarea diminutivală din planul lexical, fie a unor procese paralele, oricum separate (p. 373). Subtilitatea acestor disocieri speculative ne depăşeşte.

Urmărind prezenţa numelor *Drăguţa* şi *Drăguţul* în toponime, Petru Caraman citează denumirea *Drăguţaia*, cu (sic!), pentru o colină a muntelui Monteorul. Paranteza de atenţionare indică o nedumerire asupra formei toponimului, iar prudenţa îi cenzurează probabil tentaţia de a o explica poate drept o greşeală. În realitate, toponimul este autentic, fiind format cu sufixul toponimic *-aia*, având valoare posesivă[30], probabil de la baza *Drăguţul* (şi nu de la *Drăguţa*, cu care îl pune în relaţie autorul, p. 376).

Cu adevărat dificile şi nesigure etimologic sunt numele *Mirea*, cu derivatele *Mireuţ*(ă), *Mirăuţ*(ă) şi altele, care pot fi puse în legătură fie cu adjectivul **mire* 'frumos', reconstituit prin existenţa sa în albaneză (*mirɛ*), fie cu substantivul *mire*, apărut prin substantivare şi cu o evoluţie semantică explicabilă, fie cu un hipocoristic slav de la *Miroslav*, fie de la alte nume cu tema slavă *mir-* (p. 377–382). Petru Caraman analizează atent derivatele şi sufixele, căutând argumente pentru a lega antroponimul *Mirea* de vechiul adjectiv românesc cu sensul 'frumos' (p. 380). Ipoteza sa trebuie reţinută ca atare.

Ultimul nume românesc studiat este *Zâna*, „care reprezintă o culminaţie a ideii de frumos tradusă într-o formă dintre cele mai concrete" (p. 389). Câteva consideraţii ale lui Petru Caraman merită a fi semnalate aici. Mai întâi, faptul că antroponimul este foarte rar atestat s-ar explica prin reticenţa şi chiar repudierea sa ca nume de botez de către biserică, fiind denumirea unei divinităţi păgâne. Argumentul poate fi reţinut, cu condiţia să putem aprecia controlul real pe care biserica îl avea asupra actului denominaţiei prin botez. În acest sens, o interogaţie a lui N. Iorga are justificarea ei: „Am promis nume de botez, dar deosebirea care o facem noi între numele de botez şi celelalte nu exista odinioară; multe nume care au devenit de familie au fost şi mai sânt nume de botez. Botezul, Dumnezeu ştie cum era făcut: mă întreb chiar cum se botezau ciobanii din creierul munţilor" (Iorga 1934: 5). O altă întrebare pe care Petru Caraman nu o formulează se referă la faptul că acest nume nu este atestat nici măcar ca supranume laic, ceea ce este surprinzător dacă avem în vedere afirmaţia că, în mentalul popular, o zână este întruchiparea frumuseţii absolute. Din singura atestare veche cunoscută a numelui *Zâna*, desemnând o ţigancă roabă (*Dzâna*, 1522), şi din faptul că acelaşi nume l-a auzit în anul 1932 la nişte ţigani lăieşi, autorul trage concluzia că antroponimul ar

[30] Cf. Emilian N. Bureţea, *Valori ale unor sufixe în toponimie*, în vol. Bureţea 1994: 29.

fi un nume de botez specific ţigănesc, biserica fiind mai tolerantă cu aceştia, care, de altfel nici nu prea aveau a face cu taina ortodoxă a botezului. Uimirea lui Petru Caraman faţă de modul cum a căzut „în dizgraţie un antroponim atât de atrăgător" (p. 390) este justificată, dar numai dacă am avea certitudinea că numele a fost cândva îndrăgit, urmând apoi ignorarea sa. Or, cu o singură atestare, această evoluţie denominativă devine o simplă presupunere.

Totuşi, frecvenţa relativ mare a prenumelor actuale *Zâna*, *Zânuţa*, *Zânica*, *Zânca* nu contrazice constatarea de mai sus. Petru Caraman, urmând observaţiile lui N. Drăganu şi Şt. Paşca (cf. şi N.A. Constantinescu (1963: 175, s.v. *Zinaida*), le consideră hipocoristice, prin „procedeul derivării prin apocopă" (sic!), ale numelor calendaristice *Zenovia* şi *Zenaida*, supuse unor transformări „conform unor vechi legi fonetice, în uz până astăzi la români: *e* + *n* > *i* + *n*; iar *z* + *i* > *z* + *î*" (p. 392). Pentru exactitatea analizelor, trebuie făcute mai multe precizări. Mai întâi, presupusele legi fonetice invocate, care ar fi impus evoluţiile *Zenovia* > *Zinovia* > *Zânovia* > *Zânovica* şi *Zenaida* > *Zinaida* > *Zânaida*, nu sunt legi istorice ale evoluţiei limbii române din trecerea de la latină la română, ci fenomene diferite, unele dialectale, iar exemplificarea lor este eronată. Astfel, *Zenaida* şi *Zenovia* au evoluat la *Zinaida* şi, respectiv, *Zinovia* prin schimbarea pronunţiei vocalei *η* (ēta) din etimoanele greceşti vechi la *η* (íta) din neogreacă, ambele pronunţii fiind atestate în documentele româneşti, în funcţie de nivelul sociolingvistic al uzului lor. Dacă transformarea s-ar fi produs în română, rezultatul velarizării vocalei *e* prin *z* ar fi fost *Zănovia* şi *Zănaida*. Apoi, legea *e* + *n* > *i* + *n* a acţionat în perioada formării limbii române şi numai în cuvintele de origine latină cu *e* accentuat, ca în *bene* > *bine* sau *mente* > *minte*, şi nu ca în *general* > *gineral*, exemplu invocat la p. 392, nota 245, unde închiderea *e* > *i* este un fenomen regional. O asemenea „lege" ar impune, de pildă, şi evoluţiile *gene* > *gine*, *genu(n)chi* > *ginu(n)chi* sau *tencuială* > *tincuială*. Nici *z* + *i* > *z* + *î* nu este o lege fonetică, ci un fenomen specific moldovenesc (velarizarea lui *i* prin *dz* sau *z*) şi nu „românesc", general, nici măcar „o pronunţie tipică a ruralilor" (p. 393). În privinţa scurtării acestor nume calendaristice greceşti, invocate, se vede cât de lejer a folosit Petru Caraman termenii *hipocoristic*, *apocopă* şi *derivare*, nu numai în aceste pasaje, ci în întreaga lucrare, căci ne întrebăm cum ar putea, de pildă, deriva prin apocopă *Zinuţa*/*Zânuţa* de la *Zinovia*. În fapt, numai *Zina*/*Zâna* provin din scurtarea (hipocoristică[31]) prin apocopă (trunchierea unei părţi finale a unui cuvânt) a numelui *Zinaida*, nu şi *Zinovia*, după care urmează derivarea propriu-zisă a numelui scurtat cu sufixele *-uţa* (*Zânuţa*) şi *-ica* (*Zânica*). Cât despre *Zinca*/*Zânca*, acestea sunt derivate fie într-o limbă slavă, cu sufixul *-ka* (numele există şi în bulgară), fie în română, fiindcă sufixul *-ca*, împrumutat, este productiv în antroponimia noastră, cf. *Anca*, *Ilinca*, *Leanca* şi altele (Graur 1965: 62), chiar dacă Petru Caraman presupune că de la *Zâna* nu s-ar fi putut forma un hipocoristic cu acest sufix, fiindcă „prea ar fi

[31] *Vasea* şi *Sile* sunt hipocoristice ale lui *Vasile*, dar *Vasiluţă* sau *Vasilică*, derivate de la numele de bază, deşi diminutivale, nu sunt hipocoristice (nume specifice vorbirii copiilor mici, care scurtează cuvintele, nu le amplifică).

Scanned with OKEN Scanner

fost autohton prototipul, pentru a se asocia armonic cu astfel de sufix" (p. 393). Aşadar, distincţiile dintre hipocoristice şi diminutive, formulate judicios de Al. Graur (1965: 57–67), trebuie păstrate în orice analiză lingvistică, nu numai etnologică, a numelor proprii de persoane.

Partea a doua a lucrării (p. 395–746), de întindere aproape egală cu prima parte, este consacrată antroponimiei slave, prioritar cea sud-dunăreană, ce ilustrează aceeaşi temă a frumuseţii. Şi aici, dimensiunile studiului se explică prin numărul mare de citate din literatura folclorică şi prin listele nesfârşite de atestări documentare ale numelor studiate. Nu putem aprecia valoarea şi originalitatea acestei cercetări, lipsindu-ne cunoaşterea de ansamblu a preocupărilor lingviştilor balcanici în domeniul antroponimiei, dar vom reţine doar acele informaţii care pot interesa şi onomastica românească, fiindcă relaţiile istorice şi lingvistice dintre spaţiul românesc şi lumea slavă sunt deja o temă frecventată. Studiul lui Petru Caraman constituie încă o contribuţie notabilă la adâncirea cunoaşterii problemei. În principiu, concluzia este cea aşteptată, anume că fenomenul studiat în cultura românească are puternice similitudini cu lumea balcanică, slavă şi grecească (p. 395).

Astfel, numele satului Crăsani din judeţul Ialomiţa are baza în antroponimul *Crăsan* < *Crasu*, de origine sud-slavă, nume cu tema *kras-* 'frumos' (p. 412), regăsită şi în numeroasele *Crasne* de pe teritoriul românesc; de la sl. *lĕp-* > n. pers. *Lepa*, *Lepşan* şi toponimele *Lepşa* (p. 451–454); sl. *gizd-* > *Ghizdavu* şi *Ghizdăveţ*, antroponim şi toponim (p. 478–484); numele de persoane *Huba*, „aşa de specific bulgare, sunau prea exotic – dacă nu chiar barbar – pentru urechea românească, spre a fi acceptate ca prenume" (p. 575), ca şi cum *Ghizdavu* şi *Lepa* ar fi „sunat" mai... nobil. Numele celor doi *Huba* menţionaţi în documente moldoveneşti din 1431, 1519 şi, respectiv, 1638, sunt considerate, pe bună dreptate, de origine ucraineană, având înţelesul 'buză'[32]. Ipoteza unei eventuale slavizări în documentele de redacţie slavonă a presupusului nume real românesc *Buză* nu poate fi prin nimic susţinută (nota 783, p. 576–577). În privinţa ultimei atestări, trebuie precizat că Petru Caraman a citat traducerea românească a documentului datat 1638 ianuarie 25, publicată de Gheorghe Ghibănescu (1907: 70–72, nr. 38), unde numele care ne interesează a fost citit (*Ştefan*) *Huba*, fără să observe că, în textul slavon editat mai târziu de acelaşi editor (Ghibănescu 1908: 295–299, nr. CCV, cu data 1838 ianuarie 26), numele este (*Ştefan*) *Zuba*. Din eroare, la *Indicele de nume* ale volumului din seria DRH (A XXIV: 215–217, nr. 234) apar ambele sintagme, cu trimitere la acelaşi document. *Liciu(l)*, un nume destul de răspândit la aromâni şi dacoromâni, cu atestări din secolele al XV-lea – al XIX-lea (p. 659–665), se dovedeşte a fi bg. *Личо*, un hipocoristic cu sensul 'frumos'.

De interes sunt şi două nume turceşti, *Dilber* (p. 591–611) şi *Güzel* (p. 612–642), ambele cu sensul aici urmărit, 'frumos, -oasă', şi cu o importantă prezenţă, explicabilă, mai ales în folclorul slavilor din Bosnia, Herţegovina şi Macedonia, dar şi din Serbia şi Bulgaria, şi cu totul sporadică în basmele meglenoromâne (p. 637). La

[32] N. A. Constantinescu (1963: 439, s.v. *Huba*) îl pune, eronat, în relaţie cu apel. *hulubă*.

nordul Dunării, Petru Caraman crede a identifica urmele prenumelui *Güzel* în numele *Ghizela* al unei ţigănci din satul Mândra, din Ţara Oltului (informaţie comunicată de Ştefan Paşca, în cunoscuta sa lucrare). Acesta i-a indicat originea germană (*Gisela*). Considerăm că folosirea acestui nume calendaristic catolic la saşii şi maghiarii transilvăneni, în pronunţia *Ghisela* (cf. şi Ionescu 2001: 196, s.v. *Gisel*), este un motiv temeinic pentru etimologie. Petru Caraman combate această explicaţie, fără să argumenteze de ce germ. *Gisela* nu poate fi etimonul (p. 638), propunând, desigur, un prototip [= numele de bază] neatestat, „o formă românizată a unei variante balcanice **Ghiuzela* < t. *güzel*", prenumele ţigănesc **Ghiza-Ghizica* fiind „un corespondent perfect al prenumelui fem. bulgar Гюза" de originea discutată (p. 638–639). De ce, cu o singură atestare, *Ghizela* ar fi un nume specific ţigănesc, şi încă vechi, din vremea când ţiganii cutreierau Peninsula Balcanică, nu ni se spune[33]. După Petru Caraman, modificarea fonetică *ü* > *i* s-ar explica prin aceea că „pentru urechea românului, grupul *gü* într-o asemenea poziţie [?] avea o rezonanţă cu totul exotică" (p. 639–640). Considerăm că, în această dispută etimologică, soluţia corectă este aceea a lingvistului clujean şi nu a folcloristului ieşean, care invocă adesea impedimente de natură „exotică", pentru a motiva fenomene pur lingvistice, mai exact articulatorii. Un argument contrar, cu adevărat obiectiv, şi nu impresionist, la reconstrucţiile speculative ale lui Petru Caraman, este acela că, dimpotrivă, regula acomodării majorităţii cuvintelor şi numelor turceşti intrate în limba română constă în rostirea diftongată a vocalelor *ö, ü*. De pildă, oclusivele velare *c (k, q)*, *g* + *ö, ü* au fost interpretate şi rostite ca *c*, *g* + *io* (*k'o*, *g'o*) şi/sau *iu* (*k'u*, *g'u*). Exemplele sunt numeroase şi la îndemână: *köçk* > *chioşc*, *kör* > *chior*, *göden* > *ghiuden*, *göl* > *ghiol*, *gönder* > *ghionder*, *gördum* > *ghiordum*, *götürü* > *ghiotura* şi altele, precum şi *külhan* > *chiolhan*, *küzdan* > *ghiozdan*, *gülle* > *ghiulea*, *gürülü* > *ghiurghiuliu*, *güveç* > *ghiuveci* etc. Pronunţia acestor vocale ca *i* sau *o/u* este mult mai rară (Puşcariu 1994: 209–210) şi ulterioară, impusă ca normă literară, ca în *köfte* > *chiuftea/chiftea*, *ghiozdan/ghizdan*, *ghiuveci/ghiuvaci/ghiveci* (cf. şi *tütün* > *tiutiun/titiun*, popular / *tutun*, literar).

Un alt nume, *Ghizălia*, cunoscut ca supranume în satul natal al autorului, Vârlezi, judeţul Galaţi, este etimologizat în aceeaşi manieră, cu ipoteza unui etimon tătărăsc, dar fără să se explice şi finala *-ia*, care nu este un... apendice neglijabil. Pentru noi, numele este o poreclă obscură.

Neaşteptat, pentru un cercetător atât de informat (dar cu stângăcii în analiza lingvistică), cum a fost Petru Caraman, este modul în care a abordat ultimul nume din această serie. Câteva persoane din Moldova, menţionate în documente din a doua jumătate a secolului al XVI-lea (cel mai cunoscut fiind panul Ion Caraghiuzel, din sfatul lui Bogdan-voievod Lăpuşneanul) şi începutul veacului următor în forma *Carachiuzăl*, *Caraghiuzel* şi alte variante grafice, sunt presupuse a avea nume de origine turcă sau tătară, compuse din tc. *qara* 'negru' + *güzel* 'frumos', desemnând,

[33] Într-o listă de peste 1700 de nume de ţigani şi ţigănci, atestate în vechile documente moldoveneşti, nu se regăsesc *Ghizela* sau *Ghiuzela* (Gonţa 1995).

Scanned with OKEN Scanner

desigur, un bărbat brunet şi frumos. Trebuia doar imaginat un scenariu denominativ în care un român neaoş şi creştin a putut impresiona pe nişte denominatori străini, pentru a-i da acest nume. Aceeaşi etimologie o găsim şi la N.A. Constantinescu (1963: 230, s.v. *Cara*), necitat de Petru Caraman. De data aceasta, nu o dificultate fonetică este impedimentul acestei etimologii, ci una privind formarea cuvintelor şi a numelor, fiindcă în limbile turcice, deşi aglutinante, nu se alipesc pur şi simplu două adjective într-un fel de compus antroponimic fără determinat. Ca urmare, o propunere etimologică fără impedimente este următoare: tc. *karagöz* 'ochi negri'[34] > *caraghioz* (desemnând un personaj comic, un măscărici în teatrul cu păpuşi oriental, cunoscut şi în spectacolele de bâlci din ţările române[35], precum şi la curţile domnilor sau ale unor mari boieri, potrivit informaţiei transmise de D. Cantemir – Şăineanu 1900 II: 88) > n. p., poreclă rom. **Caraghioz* > derivat diminutival rom. *Caraghiozel*. Nu este exclusă nici prezenţa în Moldova, în secolul al XVI-lea, a numelui turcesc *Karagöz*[36], adoptat în împrejurări similare celor care motivează şi alte vechi nume personale de origine turcă otomană, precum *Caraman*, *Caracaş*, *Caraba* şi altele. Astfel, nu mai este nevoie de un efort suplimentar pentru a imagina un tânăr brunet şi frumos, purtător al numelui *Caraghiuzel*.

Ultimele nume studiate în această amplă lucrare sunt formate de la radicalul строй- (p. 673–746), cu unele rezultate interesante. Mai întâi, urmărind, cu un bogat material folcloric, semantica termenilor şi numelor formate de la această temă, Petru Caraman conchide că sensul primar „de ordine, de proporţie şi de simetrie, adică de armonie a elementelor ce alcătuiesc un întreg" (p. 673), sens de altfel cunoscut lexicografilor şi onomasticienilor, a fost asociat, la numele de persoane, cu frumuseţea fizică. La slavii vechi, numele sunt atestate în forme compuse şi simple, precum *Stroislav(a)*, *Strojimir(a)* şi, respectiv, *Stroje*, acesta cu variante şi derivate: *Strojko*, *Stroilo*, *Strojek*, *Stroyec*, *Strojinski* etc. Faptul cel mai surprinzător este constatarea că aceste nume, inclusiv cele feminine, au ieşit demult din uz la sârbo-croaţi şi la bulgari, dar s-au păstrat la românii nord-dunăreni, cea mai veche prezenţă fiind *Стройна*, în *Pomelnicul mănăstirii Bistriţa*, iar *Stro(i)e*, cu variantele şi derivatele *Stroia*, *Stroiu*, *Stroici*, *Stroescu*, *Stroilă* şi altele, a rămas familiar până astăzi, ca nume de familie. Numeroasele sate *Stroieşti*, din Moldova (11, unele dispărute), Muntenia şi Oltenia, precum şi alte toponime minore, indică frecvenţa mare a acestui nume personal în trecut. Este remarcabilă, de asemenea, vechimea antroponimului, considerat a fi printre cele mai timpurii nume împrumutate de la slavii meridionali (p. 742–743), deşi nu este atestat şi la românii sud-dunăreni.

Toate aceste nume au fost deja explicate în alte lucrări, mai vechi şi independente de cercetarea lui Petru Caraman, ale lui Vasile Bogrea, Al. Graur,

[34] Citat şi de Constantinescu 1963: 230, s.v. *Cara*, în legătură cu n.p. *Caraochea*, *Caraochi*, care ar fi traduceri pe jumătate a tc. *karagöz*. Desigur, acest cuvânt nu poate explica şi numele *Caragos*, astfel încât îndoiala autorului, marcată de un (?), este superfluă.

[35] Despre acest personaj, vezi pe larg Şăineanu 1900 I: CXXIII–CXXVIII.

[36] Sunt cunoscuţi, de pildă, Karagöz Mehmed paşa, beilerbei de Karaman (1485), şi Karagöz Ahmed paşa, beilerbei al Anatoliei (1511) (Decei 1978a: 141, 146).

Scanned with OKEN Scanner

E. Petrovici, I. Bilețchi-Albescu, dar mai ales ale lui N. Drăganu şi Ştefan Paşca, cu etimologii folosite şi citate în sintezele lexicografice datorate lui: N.A. Constantinescu 1963: 252, s.v. *Crasu*, unde, însă, etimonul *krasa* are sensul 'podoabă' în slava veche şi 'şarpe' în bulgară; 283, s.v. *Ghizdav*; 439, s.v. *Huba* şi *Hubăe*, cu etimologia mold. *hulubă*, desigur eronată; 309, s.v. *Lepa*; 310, s.v. *Liciul* (cu etimologie greşită, după G. Weigand); 378, s.v. *Stroe*; Iordan 1983: *passim*; Iordan 1963: 113, sub *Frumoasa*; 512, sub *Ghizdăveața*. De aceea, caracterul de noutate a lucrării lui Petru Caraman este încă o dată estompat, deşi în analizele detaliate ale cercetării numeroase puncte de vedere personale sunt de reținut.

Publicarea textului manuscris, redactat de-a lungul a peste trei decenii, de dimensiuni împovărătoare, cu adăugiri succesive şi cu sute de exemple, cuvinte şi citate în diverse limbi slave, cu alte dificultăți semnalate în *Notă asupra ediției* (p. 25–28), a fost posibilă numai prin coordonarea efortului mai multor colaboratori, îndeosebi pentru culegerea computerizată. Realizarea finală este onorabilă, dar nu chiar „la nivelul tuturor exigențelor" (p. 28). Dată fiind marea întârziere a publicării textului, se impunea, dacă nu o ediție critică, măcar una adnotată, care să evidențieze câştigurile de cunoaştere pe care le aduce investigația lui Petru Caraman, destul de multe afirmații ale sale fiind deja infirmate de cercetările mai noi. O deficiență importantă a acestei ediții constă în scrierea tuturor numelor şi cuvintelor din documentele de redacție slavonă cu caractere ale alfabetului rus modern, deşi Petru Caraman a caligrafiat totdeauna clar slovele, aşa cum se poate constata imediat în fotocopiile unor pagini ale manuscrisului (p. 60, 160, 488). Nu se pot admite, aşadar, grafiile de tipul *м• дръ* (p. 353), *моудр-*, *М• дричка* (p. 359), *Ноуноѥ* (p. 383) sau *Sъна* (cu *S* latin pentru slova *dzealo*, p. 390), în loc de **мѫдръ**, **моудр-**, **Мѫдричка**, **Ноуноѥ** sau **Sъна**. Fontul Old Slavonian este oricând accesibil. Fără îndoială, Petru Caraman nu ar fi fost deloc satisfăcut, văzând că numeroasele exemple date în bulgară, sârbă sau ucraineană au fost redate nu în alfabetele specifice acestor limbi (care, chiar dacă pornesc de la aceeaşi bază chirilică, au unele caractere diferite şi un desen al literei specific), ci în acelaşi set chirilic aproximativ, pe baze ruseşti, laolaltă cu numele şi termenii slavoni sau propriu-zis ruseşti.

Multe semne de întrebare se ridică şi în privința libertăților pe care şi le-au luat editorii față de textul manuscris original al lui Petru Caraman. Din *Nota asupra ediției* (p. 27) ar trebui să înțelegem că au fost operate doar actualizări ale ortografiei, practică perfect justificată, precum şi câteva înlocuiri ale unor regionalisme, puține şi „strecurate incidental în expunerea autorului", cu variante literare recomandate astăzi. În realitate, intervențiile par a fi mult mai radicale, vizând înseşi particularitățile limbii lui Petru Caraman, fiindcă, de exemplu, înlocuirile: *personagii* cu *personaje*, *humoristic* cu *umoristic*, *cânticel* cu *cântecel* (p. 27) sau *mânăstire* cu *mănăstire*, *strein* cu *străin* şi, mai ales *Sârbia* cu *Serbia* (*passim*) nu reprezintă doar o simplă modernizare ortografică, ci o alterare a specificului limbii unui autor format şi afirmat în anume context istoric. Pentru comparație, trimitem pe cititori la edițiile unor lucrări ale lui Alexandru Philippide, lingvist cu o pregnantă expresie moldovenească, pentru a constata modul profesionist

Scanned with OKEN Scanner

al selectării faptelor de limbă păstrate şi a celor modificate[37], rezultatul fiind un text perfect acceptabil pentru cititorul actual, fără să se piardă mărcile individualităţii lingvistice ale unui savant de... modă veche, ca şi Petru Caraman. Neavând posibilitatea confruntării textului recent tipărit al etnologului ieşean cu manuscrisul original, observ, examinând doar una (p. 60) dintre cele patru fotocopii publicate, că pasajul „de la Alexandru Iliaş, care întăreşte tot o moştenire de moşie, în satul Vladimir din jud. Gorj, mai multor persoane. Printre acestea e şi o femee – designată prin respectivul nb. – pe care o instalează în posesiunea acordată însuşi tatăl ei" devine „de la Alexandru Iliaş Voievod, care de asemenea întăreşte o moştenire de moşie, în satul Vladimiri din jud. Gorj, mai multor persoane. Printre acestea se află şi o femeie – designată prin respectivul nume – pe care o instalează însuşi tatăl ei în posesiunea acordată de dânsul"; textul „E interesant de relevat că aceste nume se continuă totuşi, în anumite funcţii, până'n vremea noastră [...]" este astfel „îmbunătăţit": „Demn de relevat este faptul deosebit de interesant că aceste vechi nume se continuă, în anumite funcţii, până-n vremea noastră [...]" (p. 51). Asemenea intervenţii, prin nimic justificate, afectează nu numai intenţiile stilistice ale autorului, dar pot altera chiar sensul informaţiei. Astfel, numele satului Olteni, azi în comuna Bujoreni, judeţul Vâlcea, menţionat în anul 1565, a fost „corectat" ca *olteni*, fiind considerat, greşit, ca substantiv comun (p. 51). Este evident faptul că normele editoriale declarate au fost cu mult transgresate, încât ne putem întreba cum ar fi reacţionat Petru Caraman la „îndreptarea" textului său. Chestiunea priveşte întreaga operă a lui Petru Caraman apărută postum[38], iar un răspuns mai exact va fi posibil doar când manuscrisele savantului vor fi accesibile şi altor cercetători.

O dificultate pe care orice editor cu greu ar fi depăşit-o în totalitate a fost aceea a identificării surselor citate de autor cu sigle proprii, neadunate într-o *Bibliografie*, unele suficient de transparente, altele presupunând deducţia intuitivă şi căutarea titlurilor sugerate şi, în sfârşit, aproximativ o treime din numărul acestora urmând a fi reconstituită de către cei interesaţi de o verificare specială a trimiterilor. Ele sunt sigle şi abrevieri de titluri de articole, studii şi materiale documentare, istorice şi folclorice risipite prin publicaţii periodice bulgăreşti, sârbeşti sau croate, ce ar trebui căutate în marile biblioteci de la Sofia, Belgrad, Zagreb şi Bucureşti. De aceea, trebuie apreciat efortul editorilor de a rezolva mulţumitor această problemă, stăruinţă reflectată în completarea titlurilor la 238 de

[37] *Opere alese. Teoria limbii*, editate de G. Ivănescu şi Carmen-Gabriela Pamfil, cu un studiu introductiv şi comentarii de G. Ivănescu, Bucureşti, Editura Academiei, 1984, p. LI–LV, şi *Istoria limbii*, ediţie critică de G. Ivănescu, Carmen-Gabriela Pamfil şi Luminiţa Botoşineanu, Iaşi, Editura Polirom, 2011, p. XLIII–XLV.

[38] Un exemplu frapant de modernizare inacceptabilă a lexicului lui Petru Caraman este, de pildă, înlocuirea declarată în *Notă asupra ediţiei* (p. 17) a etnonimelor *bialoruşi*, *hrvaţi* sau *horvaţi*, *latişi*, *litvani* şi *maloruşi* cu *bieloruşi*, *croaţi*, *letoni*, *lituanieni* şi *ucraineni* în ediţia îngrijită de Ion H. Ciubotaru a lucrării *Vechiul cântec popular ucrainean despre Ştefan Voievod şi problemele lingvistico-etnografice aferente*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2005. Erudiţia lingvistică proprie lui P. Caraman nu implică neapărat un public cititor incapabil să recepteze o terminologie specifică trecutului cultural românesc.

Scanned with OKEN Scanner

unităţi bibliografice abreviate. Adăugăm, la lista editorilor, următoarele titluri lipsă, pe care le-am găsit cu relativă uşurinţă, fără prea mare risipă de timp:

AL „PR" = „Anuarul Liceului «Petru Rareş»" din Piatra-Neamţ.
ALS = „Anuarul Liceului «Principele Nicolae»" din Sighişoara.
AM–LN şi De la Acad. Mih. la L.N. = *De la Academia Mihăileană la Liceul Naţional. 100 de ani (1835–1935)*, Iaşi, 1936.
AŞPF Lugoj = „Anuarul Şcolii Profesionale de Fete «I. Popovici Bănăţeanu»" din Lugoj.
C. Bobulescu, *Crucea de Sus* = C. Bobulescu, *Schiţă istorică asupra satelor Crucea de Sus, Crucea de Jos, cu bisericile lor, cum şi asupra schiturilor Brazii şi Moşinoaele din judeţul Putna*, Bucureşti, 1926.
DSR = *Dicţionarul statistic al României, întocmit pe baza rezultatelor definitive ale recensământului general al populaţiunii din 19 decembrie 1912*, I–II, Bucureşti, 1914–1915.
Fejér, *Codex dipl. Hung.*, I = György Fejér, *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, I, Buda, 1829.
Flor., DD, I = George D. Florescu, *Divanele domneşti din Ţara Românească*, I, Bucureşti, 1943.
Giurescu, MIO, II = Constantin Giurescu, *Material pentru istoria Olteniei supt austriaci*, II, Bucureşti, 1913.
Hasdeu, *Strat (şi substrat)* = B.P. Hasdeu, *Strat şi substrat. Genealogia popoarelor balcanice*, în „Revista nouă", V, 1892, nr. 1–2.
Hâciu, *Aromânii* = Anastase N. Hâciu şi Simion Mehedinţi, *Aromânii*, Focşani, 1936.
Iorga, *Acte rom. gr.* = N. Iorga, *Acte româneşti şi câteva greceşti din archivele Companiei de Comerţ Oriental din Braşov*, Vălenii de Munte, 1932.
Karadja, *Doc. m. Cant. Bucov.* = Constantin I. Karadja şi Marcela Karadja, *Documentele moşiilor Cantacuzineşti din Bucovina*, Vălenii de Munte, 1931.
Mihályi, DM = Joan Mihályi de Apşa, *Diplome maramureşene din secolul XIV şi XV*, Sighet, 1900.
Mircea, *Cat.* = Ion-Radu Mircea, *Catalogul documentelor Ţării Româneşti din Arhivele Statului (1369–1600)*, I, Bucureşti, 1947.
Mon. Pol. hist., V = *Monumenta Poloniae Historica*, V, Lwow, 1888.
Mon. spect. hist. slavorum merid., XXVII = *Monumenta spectantia historiam slavorum meridionalium*, XXVII, Zagreb, 1895.
Quellen şi *Quell.* = *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt in Siebenbürgen*, I–VIII, Kronstadt, 1886–1926.
PPP, *Doc. Mih.* şi *Doc. Mih. Vit.* = P.P. Panaitescu, *Documente privitoare la istoria lui Mihai Viteazul*, Bucureşti, 1936.
I. Puşcariu, FNR, I = Ioan Puşcariu, *Date istorice privitoare la familiile nobile româneşti*, I, Sibiu, 1892.
RAD LXXXII = *Rad jugoslovenska Akademija*, vol. 82, Agram, 1886.
Rechn., *Herm.*, I = *Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Hermannstadt*, în *Quellen zur Geschichte Siebenbürgens und der sächsischen Nation*, I, Hermannstadt, 1880.
RI, VI = „Revista istorică", Bucureşti, VI, 1920.
SAR tel., Buc. şi Buc(ureşti), SAR tel. = Societatea Anonimă Română de Telefonie, Bucureşti (cartea abonaţilor, 1945, 1947).
Schulze, *Gesch. lat. Eig.* = Wilhelm Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, în „Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse", V, 1933.
Siebenbürgen, I = Ungarischen historischen Gesellschaft, *Siebenbürgen*, Budapesta, 1940.
Solmesn [sic!], *Indog. Eig.* = Felix Solmsen, *Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte*, Heidelberg, 1922.
Ştef., *Tism.*= Alexandru Ştefulescu, *Mănăstirea Tismana*, Bucureşti, 1909.
Weig., B–A, IV şi G. Weig., *Bukarest*, cf. B–A, IV = Gustav Weigand, *Bukarest, Satmar*, în „Balkan-Archiv", IV, Leipzig, 1928, p. 178–180.

Scanned with OKEN Scanner

Wenzel, *Cod. Dipl. Arpad.* = Gusztáv Wenzel, *Codex Diplomaticus Arpadianus continuatus: Arpádkori új Okmánytár*, Pesta, 1864.

Wg., *Blg. R(u)fn.* = G. Weigand, *Die bulgarischen Rufnamen, ihre Herkunft, Kürzungen und Neubildungen*, în „Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache zu Leipzig", XXVI–XXIX, 1921, p. 104–173.

Unele titluri sunt abreviate sau siglate de Caraman în mod diferit. Adăugăm aici doar pe cele care lipsesc din *Bibliografie*, dar apar în notele de subsol:

Arbore, *Bas.* şi Arb. *Bas.*; Bălan, DB şi Bălan *Dbuc*; N. Dens., *Mon.* şi Dens., *Mon. Făg.*; Drăganu, *Rom. v. IX–XIV* şi *Rom. în veac. IX-XIV*; Fr., DTSR şi Frunz., *Dicţ. top.*; Ionescu-Daniil, *Culeg. desc.* şi Ionescu-Dan., *Culeg. desc.*; Iorga, *St.* şi *St. doc.* (nu numai I–II, 1901, ci şi alte vol. citate: VII); Mikl., *Bild. sl. PN. u. ON.*, *Bild. sl. Pers.*, *ON aus Pers.* [sic!] şi *Bild. sl. PN.*; Milkl., *Lex. PGL* şi *Lex. paleosl.*; Pascu, SR şi *Suf. rom.*; Pavlescu, EMB şi *Ec. bresl.*; *Rj. hrv. ilIi srp. jez. Jugosl. ak.* şi *Rj. Ak. Zagr.*; L. Şăin. DULR şi Şăineanu, *Dicţ. univ.*; *Uricariul* şi Codr., *Uric.*; Zenker, DTAP, TAPWb. şi TAP.

*

În concluzie, lucrarea lui Petru Caraman se înscrie în şirul contribuţiilor notabile ale ştiinţei onomastice româneşti, propunând nu o „viziune" nouă asupra domeniului, ci un material bogat, ilustrativ pentru o temă restrânsă, cu opinii şi interpretări proprii ale etimologiilor, unele neconvingătoare, într-o prezentare succesivă a inventarului antroponimic identificat în spaţiul românesc şi slav balcanic, din care rezultă o mentalitate denominativă identică. Sperăm că o analiză obiectivă a cărţii, precum am încercat în paginile de mai sus, şi selectarea informaţiilor utile pentru viitoare studii vor pune surdină unor recomandări encomiastice şi cu iz protocronist inutile, precum şi acelea referitoare la *Colindatul la români, slavi şi la alte popoare*, „o lucrare de-a dreptul legendară, de o vastitate impresionantă, unică în context românesc şi european" (p. 25). Orice carte este unică în felul ei, iar unele pot deveni legendare numai dacă nu sunt citite cu discernământ critic. Statura cărturarului Petru Caraman se conturează mai realist şi mai adecvat numai printr-o evaluare obiectivă şi admirativ-temperată a operei sale.

BIBLIOGRAFIE

Benveniste 2005 = Émile Benveniste, *Vocabularul instituţiilor indo-europene*, traducere, note şi postfaţă de Dan Sluşanschi, Bucureşti, Editura Paideia.

Bureţea 1994 = Emilian N. Bureţea, *Contribuţii la studiul toponimiei româneşti*, Craiova, Editura Universitaria.

CADE = I.-Aurel Candrea, Gh. Adamescu, *Dicţionarul enciclopedic ilustrat „Cartea Românească"*, Bucureşti, [1926–1931].

Candrea 1928 = I.-A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folclor*, Bucureşti.

Caraman 1943 = Petru Caraman, *Les bases mystiques de l'anthroponymie*, „Balcania", VI.

Caraman 1970 = Petru Caraman, *L'Héritage romain dans l'anthroponymie roumaine*, în *Actele celui de al XII-lea Congres Internaţional de Lingvistică şi Filologie Romanică*, I, Bucureşti, Editura Academiei, p. 1107–1113.

Ciobanu 1984 = Veniamin Ciobanu, *Din nou despre „lupta de la Plonini"*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A.D. Xenopol»", XXI.

Scanned with OKEN Scanner

Ciubotaru 2008 = Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".
Constantinescu 1963 = N.A. Constantinescu, *Dicţionar onomastic român*, Bucureşti, Editura Academiei Române.
Coşeriu 2009 = Eugeniu Coşeriu, *Omul şi limbajul său*, antologie, argument şi note de Dorel Fînaru, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".
Dauzat 1932 = Albert Dauzat, *Les noms de personnes. Origine et évolution*, ediţia a 4-a, Paris.
Decei 1978a = Aurel Decei, *Istoria Imperiului Otoman*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
Decei 1978b = Aurel Decei, *Relaţii româno-orientale*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
Densusianu, *Concordanţe* = Ovid Densusianu, *Concordanţe lingvistice şi folclorice*, curs ţinut în anii 1924 şi 1925 la Facultatea de Filozofie şi Litere din Bucureşti.
Drăganu 1933 = N. Drăganu, *Românii în veacurile IX–XIV pe baza toponimiei şi a onomasticei*, Bucureşti.
DRH A XXIV = *Documenta Romaniae Historica*, A. *Moldova*, XXIV, întocmit de C. Cihodaru şi I. Caproşu, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1998.
DTRO I = *Dicţionarul toponimic al României. Oltenia*, vol. I, A–B, sub redacţia lui Gheorghe Bolocan, Craiova, Editura Universitaria.
Fick 1894 = August Fick, *Die Griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt und systematisch geordnet*, Göttingen.
Frazer 1980 = J.G. Frazer, *Creanga de aur*, I, traducere de Octavian Nistor, Bucureşti, Editura Minerva.
Ghibănescu 1907 = Gheorghe Ghibănescu, *Surete şi izvoade*, III, Iaşi.
Ghibănescu 1908 = Gheorghe Ghibănescu, *Surete şi izvoade*, V, Iaşi.
Gonţa 1995 = Alexandru I. Gonţa, *Documente privind istoria României. A. Moldova. Veacurile XIV–XVII (1384–1625). Indicele numelor de persoane*, ediţie de I. Caproşu, Bucureşti, Editura Academiei Române.
Gorovei 1973a = Ştefan S. Gorovei, *Dragoş şi Bogdan, întemeietorii Moldovei*, Bucureşti, Editura Militară.
Gorovei 1973b = Ştefan S. Gorovei, *Îndreptări cronologice la istoria Moldovei din veacul al XIV-lea*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A.D. Xenopol»", X.
Gorovei 1976 = Ştefan S. Gorovei, *Muşatinii*, Bucureşti, Editura Albatros.
Gorovei 1993 = Ştefan S. Gorovei, în *Genealogia domnilor Moldovei din veacul XIV*, din „Arhiva Genealogică", V, nr. 1–2, p. 625–630.
Gorovei 1997 = Ştefan S. Gorovei, *Întemeierea Moldovei. Probleme controversate*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".
Graur 1929 = Al. Graur, *Nom d'agent et adjectif en roumain*, Paris.
Graur 1965 = Al. Graur, *Nume de persoane*, Bucureşti.
Heintze, Gascorbi 1922 = A. Heintze, Paul Gascorbi, *Die deutsche Familiennamen, geschichtlich, geographisch, sprachlich*, Halle.
ILR II = *Istoria limbii române* (tratat), Bucureşti, Editura Academiei, vol. II, 1969.
Ionescu 1975 = Cristian Ionescu, *Mica enciclopedie onomastică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
Ionescu 2001 = Cristian Ionescu, *Dicţionar de onomastică*, [Bucureşti], Editura Elion.
Iordan 1963 = Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, Bucureşti, Editura Academiei.
Iordan 1983 = Iorgu Iordan, *Dicţionar al numelor de familie româneşti*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
Iorga 1934 = N. Iorga, *Numele de botez la români* (conferinţă ţinută la Institutul Sud-Est European la 18 mai 1934), Bucureşti.
Ivănescu 1980 = G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Iaşi, Editura Junimea.
Keintzel-Schön 1976 = Fritz Keintzel-Schön, *Die siebenbürgisch-sachsischen Familiennamen*, Bucureşti–Köln–Wien.

Scanned with OKEN Scanner

Lévi-Strauss 2011 = Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, traducere de I. Pecher, ediţia a 2-a, Iaşi, Editura Polirom.
Mauss, Hubert 1996 = Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu, Iaşi, Editura Polirom.
Meillet 1926 = A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale* (1921), Paris, ediţia a 2-a.
Niceforo 1912 = Alfredo Niceforo, *Le génie de l'argot*, Paris.
Papacostea 1965 = Şerban Papacostea, *Un călător în ţările române la începutul veacului al XV-lea*, în „Studii. Revistă de istorie", 18, nr. 1.
Papacostea 1999 = Şerban Papacostea, *Geneza statului în Evul Mediu românesc*, Bucureşti, Editura Corint.
Pastoureau 2004 = Michel Pastoureau, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*, traducere de Em. Galaicu-Păun, Bucureşti–Chişinău, Editura Cartier.
Petrovici 1970 = Emil Petrovici, *Studii de dialectologie şi toponimie*, Bucureşti, Editura Academiei Române.
Petrovici 1970 = Emil Petrovici, *Studii de dialectologie şi toponimie*, volum îngrijit de I. Pătruţ, B. Kelemen, I. Mării, Bucureşti, Editura Academiei.
Puşcariu 1976 = Sextil Puşcariu, *Limba română*, I. *Privire generală* (1940), Bucureşti, Editura Minerva.
Puşcariu 1994 = Sextil Puşcariu, *Limba română*, II. *Rostirea*, Bucureşti, Editura Academiei Române.
Rezachevici 1984 = Constantin Rezachevici, *Stema cu „capete de negri". Înlăturarea unei legende din heraldica românească nord-dunăreană*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A.D. Xenopol»", XXI.
Rosetti 1968 = Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, Bucureşti, Editura pentru Literatură.
Russu 1959 = I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
Russu 1969 = I.I. Russu, *Ilirii*, Bucureşti, Editura Academiei.
Russu 1981 = I.I. Russu, *Etnogeneza românilor*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
Scriban 1939 = August Scriban, *Dicţionaru limbii româneşti*, Iaşi.
Şăineanu [1929] = L. Şăineanu, *Dicţionar universal al limbei române*, ediţia a 6-a, Bucureşti.
Şăineanu 1900 = L. Şăineanu, *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române*, I–II, Bucureşti.
Şimanschi 1984 = Leon Şimanschi, *Istoriografia româno-slavă din Moldova*, I. *Lista domniilor din a doua jumătate a secolului XIV*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A.D. Xenopol»", XXI.
TTRM I_2 = *Tezaurul toponimic al României. Moldova. Repertoriul istoric al unităţilor administrativ-teritoriale (1772–1988)*, vol. I, partea a 2-a, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1992.
TTRM I_4 = *Tezaurul toponimic al României. Moldova. Toponimia Moldovei în cartografia europeană veche (cca 1395–1789)*, vol. I, partea a 4-a, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2005.
Vulcănescu 1970 = Romulus Vulcănescu, *Antroponimia în „obiceiul pământului"*, în *Actele celui de al XII-lea Congres internaţional de lingvistică şi filologie romanică*, I, Bucureşti, Editura Academiei Române, p. 1099–1103.

ANTHROPONYMY, ETHNOLOGY AND HISTORY. PETRU CARAMAN'S CONTRIBUTIONS

ABSTRACT

The last unpublished work by Petru Caraman, one of the scholars of Iasi – *Conceptul frumuseţii umane reflectat în antroponimie la români şi în sud-estul Europei. Prolegomene la studiul numelui personal* (2011) [The Concept of Human Beauty as Reflected by the Anthroponomy of Romanians and of the South-Eastern Europe. Prolegomena to the Study of Personal Name] – was intended as part of an ample research regarding Romanian anthroponymy in South-European context. The ethnologist's concerns for this theme represent stages in a project reconstituted out of manuscripts in different phases of elaboration. The already published studies *Cum nu trebuiesc*

Scanned with OKEN Scanner

editate vechile manuscrise slavo-române (1941, published in 1996) [How the Old Slavo-Romanian Manuscripts Should Not Be Edited], *Les bases mystiques de l'anthroponymie. Prolégomènes à l'étude des noms personnels roumains* (1943) and *L'Héritage romain dans l'anthroponymie roumaine* (1970) contain both new observations and disputable opinions. The main idea of the recently published work reveals the ancient and mystical belief as the basis of the popular mentality that determines the choice of the name of the baptized child with a good omen purpose. The author chose out of the themes offered by individual (personal) archaic popular names only that of concrete beauty as humans' ideal. The good omen nature of some individual names as the reverse of linguistic taboo had been acknowledged and noticed by linguists and ethnologists long before P. Caraman; he accomplished a monographic and comparative approach of the already mentioned theme with a folkloric and historical documentation displaying an impressive polyglot erudition. In the study from 1943 the author indicated only a few good omen names with a certain frequency in the Romanian anthroponymy, too (*Pamfil*, *Pantazi*, *Polizu*, *Polihroniade*, *Zosima*, from Greek, and *Dabija*, Slavic) while in the recently published book he studies largely Romanian forenames (with gender and derived forms) *Frumosul*, *Muşat*, *Bucur*, *Mândrul*, *Drăguţul*, *Mirea*, *Zâna*, Slavic forenames (with derivatives) *Crasna*, *Lepa*, *Ghizdav*, *Hubav*, *Leap*, *Liko*, *Chipra* and the derivatives from *Stroi-*, as well as *Dilber* and *Ghiuzel*, Turkish names that denote the ideal of physical human beauty, especially female beauty. Petru Caraman is concerned with the identification of forenouns attested as such but also as appelations or family names (usually patronymic) some of them in a toponymical function according to their territorial distribution, even dialectal, of formal versions, considered and called *hypocoristic*. He offers the reader a minute and scholarly work, sometimes cautious because of assumed uncertain solutions, presented as hypotheses. Some suggestions cannot be accepted as in the case of the supposed attestation of the forename *Frumuşeaua* through a homonymous hydronym or in the case of the oiconymic plural *Frumuşelele* explained through the primitive humans' mentality that used to personify waters as folkloric beings called *Frumoasele*. Neither the family name *Fruman*, a Saxon name of a denationalized family of Răşinari can be admitted as a derivative with the anthroponymical suffix *-an* from *Frumu*.

Three ample chapters are dedicated to the names *Muşat-Muşata*, *Muşu-Muşa* and their derivatives in a chronological, dialectal and sociolinguistic approach with interesting observations regarding their circulation in the Romanian and Southern Danubian regions. A hardly acceptable etymological suggestion is the derivation of the name of the plant *muşeţel* [chamomile] from the personal name *Muşeţel* not from the adj. *muşat* 'frumos' [beautiful] as most of the Romanian language lexicons indicate. Another chapter approaches a problem of medieval history generated by an error of translation from the Slavic language of the name *Muşatin* that led to the assumption of a non-existent character and to different hypotheses regarding the genealogy of the first Moldavian rulers.

The chapter ***Bucur–Bucura** and their Derivatives* communicates some observations with a certain linguistic and historic concern. Starting from the meaning of 'frumos' [beautiful] rendered by the Alb. appellative *bucurë* and from the old and circulated *Bucur* person name, Petru Caraman considers that in Romanian, too, the not certified adjective **bucur* and the anthroponym *Bucur* might have had the same meaning initially with a subsequent semantic evolution. One can also appreciate the conclusions that *Bucur* was wider spread in Transylvania and Muntenia where it still preserves its family name function while it has almost disappeared in Oltenia and it diminished its use in Moldavia. Anthroponyms and toponyms from Bulgaria, Serbia, Bosnia, Montenegro, Greece, Albania and Moravia are indexed too, all of them having the Rom. *Bucur* as a base form thus proving the presence of the Romanians mainly as shepherds in these regions. The analysis of the names *Mândrul-Mândra*, *Drăguţa-Drăguţul*, *Mirea* and *Zâna* incites many other observations. For example, the scholar highlights the meanings 'orgolios' [conceited] and 'frumos' [beautiful] of the adjectival appellation *mândru, -ă* and of the corresponding anthroponyms that appeared in Romanian, the Old Slavic etymon and the forms from the modern Slavic languages having only the meaning 'înţelept' [wise]. Difficult and with uncertain etymology have the name *Mirea*, with the derivatives *Mireuţ*(ă), *Mirăuţ*(ă) that can be connected either with the adjective **mire* 'frumos' [beautiful] reconstituted through Albanian (*mirɛ*), or with the noun *mire* [groom], created through noun derivation and with an explicable semantic evolution, either with a Slavic hypocoristic from *Miroslav*, or from other names

with the Slavic theme *mir-*. Petru Caraman analyzes attentively the derivatives and the suffixes choosing reasons to connect the anthroponym *Mirea* with the Old Romanian adjective meaning 'frumos' [beautiful].

The last name studied, *Zâna*, offers other observations, some of them available, some of them amendable. So, the fact that this anthroponym is very rarely attested might be explained by the reluctance and even its repudiation as a Christian name by the church, being the name of a pagan divinity. But some inaccuracies appear while explaining the current forenames *Zâna, Zânuţa, Zânica, Zânca* considered hypocoristics of the calendar names *Zenovia* and *Zenaida*.

The second part of this work is dedicated to the Slavic anthroponymy, prority having the South Danubian one, illustrating the same theme of beauty. Some information refers to Romanian onomastic area, too, because the phenomenon studied in the Romanian culture has similarities with the Balcanic, Slavic and Greek world. Very interesting are the Turkish names *Dilber* and *Güzel*, both of them meaning 'frumos, -ă' [beautiful] and with significant presence especially in the Slavic folklore from Bosnia, Hertzegovina and Macedonia, but also from Serbia and Bulgaria, and very sporadically in the Megleno-Romanian fairy-tales. Petru Caraman considered he identified the traces of the forename *Güzel* in the names *Ghizela* and *Caraghiuzel* in the north of the Danube but the reasons are inconsistent.

The manuscript text, written along three decades and having burdensome dimensions, raised many problems satisfactorily solved but we also find deficiencies derived from an insufficient philological training of the editors.

Key-words: *anthroponymy, physical human beauty, good omen names, hypocoristic, genealogy*.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

VALORIFICAREA LEXICOGRAFICĂ A CERCETĂRILOR ROMÂNEŞTI DE GEOGRAFIE LINGVISTICĂ

DOINA HREAPCĂ*

Apariţia, recentă, a volumelor dintr-un dicţionar al graiurilor dacoromâne sudice[1] le oferă specialiştilor o lucrare lexicografică originală şi valoroasă care, în acelaşi timp, îi confruntă pe dialectologii contemporani şi cu un examen de conştiinţă asupra semnificaţiilor, pe diferite planuri, ale activităţii lor; avem în vedere, în primul rând, perspectiva şi modalităţi de valorificare a rezultatelor cercetărilor pentru atlasele regionale româneşti.

Trebuie să remarcăm, de la început, faptul că, prin redactarea acestui dicţionar, membrii, din diferite generaţii, ai echipei de dialectologi de la actualul Institut de Lingvistică „Iorgu Iordan–Alexandru Rosetti" al Academiei Române, din Bucureşti, marchează, printr-o realizare importantă, încheierea secţiunilor zonale Oltenia şi Muntenia–Dobrogea din programul de cercetare *Noul Atlas lingvistic român, pe regiuni*, lansat în 1958. Din cele două secţiuni, în diferite etape, din anul 1967 şi până în 2007, au fost publicate, pentru NALR. *Oltenia*, cinci volume de hărţi şi câte un volum de texte dialectale (în continuare: TDO) şi un glosar, iar, pentru ALRR. *Muntenia şi Dobrogrea* (*Atlasul lingvistic român, pe regiuni* – modificare de titlu ce a intervenit pe parcurs), cinci volume de hărţi, în total trei volume de texte dialectale (TDM I–III) şi un glosar dialectal Muntenia; pentru Dobrogea, în 1987, a fost publicat un volum aparte, de texte dialectale şi glosar (TGD). Meritul de documentare al autorilor este cu atât mai mare, cu cât, spre deosebire de volumele de hărţi şi material necartografiat din celelate serii ale atlaselor lingvistice regionale româneşti, volumele din NALR. *Oltenia* şi din ALRR. *Muntenia şi Dobrogea* nu cuprind indice de cuvinte şi forme.

Ne-am referit la toate acestea, deoarece, în *Dicţionarul* pe care îl luăm în discuţie aici pentru câteva idei generale (citat, în continuare, prin sigla DGDS), sunt preluate şi tratate lexicografic *cuvinte* şi *forme regionale* din toate aceste surse edite, dar şi din arhiva anchetelor, ca şi din fondul documentar reprezentând „Arhiva

* Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide", Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

[1] Maria Marin (coordonator), Ion Ionică, Anca Marinescu, Iulia Mărgărit, Teofil Teaha, *Dicţionarul graiurilor dacoromâne sudice*, Bucureşti, Editura Academiei Române; vol. I, Literele A–C, 2009, 348 p.; vol. II, Literele D–O, 2010, 400 p.; vol. III, P–Z, 2011, 460 p.

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 217–222

fonogramică a limbii române" (AFLR) de la Bucureşti. Acest fapt reprezintă, fără îndoială, o etapă importantă pentru punerea la dispoziţia cercetării de profil, dar şi pentru valorificarea lexicografică, în *Dicţionarul limbii române*, serie nouă, al Academiei, seria actualizată, a unui neînchipuit de bogat tezaur începând cu termeni regionali şi variante fonetice şi morfologice ale acestora, arătându-se, de asemenea, interes deosebit pentru componenta semantică a cuvintelor din lexicul comun, până la neologisme înregistrate cu forme „corupte", toate acestea selectate după criterii lexicografice riguros stabilite (prezentate în *Introducerea* la vol. I, p. X–XIII; este vorba de zece categorii de cuvinte şi de forme).

După o atentă trecere în revistă a acestor criterii, putem recunoaşte valorificarea creatoare a punctelor de vedere schiţate şi analizate şi puse în practică de specialişti începând mai ales cu publicarea, din 1959, în revista „Limba română", a unor glosare regionale (sumare) şi, apoi, în volume tematice de tipul *Lexic regional* (1960), *Materiale şi cercetări dialectale* (1960) sau *Glosar regional* (1961). De fapt, o primă încercare cronologică de stabilire a unei serii de asemenea criterii apare în prezentarea, de către I. Stan, a proiectului unui „dicţionar dialectal" al limbii române[2]. Dar, după cum am aflat de la foşti colaboratori de la Iaşi la proiectul respectiv şi cum se poate deduce şi din indicarea izvoarelor avute în vedere pentru excerptarea materialului (inclusiv opere ale unor mari scriitori), potrivit prezentării citate, la care putem adăuga informaţii din cuvântul introductiv la *Dicţionarul limbii române literare contemporane* (DLRLC – tipărit în patru volume începând din anul 1955), respectiva operă lexicografică se voia perechea, „frăţească", a DLRLC[3], ca reflectare, chiar diacronică, a limbii „poporului" de pe întreg teritoriul ţării, având ca justificare de politică lingvistică complementaritatea «dialectal» vs. «literar», după atacul proletcultist la adresa seriei Puşcariu din *Dicţionarul Academiei* (DA)[4]. Prin urmare, proiectul respectiv, neviabil şi, de altfel, eşuat, nu poate fi socotit ca premergător al ideii puse în practică acum (vezi însă DGDS, I, p. VII), cu atât mai mult cu cât realizarea de faţă priveşte doar provinciile din sudul ariei dacoromâneşti.

Pentru a ilustra viziunea şi amploarea acestui demers de lexicografie *regională*, este suficientă chiar referirea la numai câteva cuvinte, de la diferite litere din cele două volume. Pornind de la lucrarea ce se impune ca prim reper de referinţă, cea intitulată *Glosar dialectal. Muntenia*, publicată de Maria Marin şi Iulia Mărgărit (Bucureşti, Editura Academiei Române, 1999; GM în continuare), putem constata că în această culegere nu figurează, de exemplu, cuvântul *furcă*, înregistrat însă cu nu mai puţin de 18 sensuri regionale, acum, în DGDS, dintre care doar unul prezent în

---

[2] *Despre unele probleme ale Dicţionarului dialectal al limbii române*, text publicat în revista „Limba română", IV, 1955, nr. 4, p.91–93.

[3] Care fusese proiectat ca „un dicţionar de tip nou, explicativ şi normativ, care să cuprindă vocabularul limbii române literare contemporane, adică al limbii pe care o foloseşte literatura, presa, ştiinţa de astăzi şi practica vorbirii curente" (DLRLC, I, *Cuvânt-înainte*, p. VII). Tot aici se susţine şi ideea alcătuirii unor alte dicţionare „aparte": „un dicţionar istoric şi etimologic, începând cu limba celor mai vechi texte româneşti, *un dicţionar dialectal* [subl.n.] şi un dicţionar de sinonime" (*ibidem*).

[4] S-a apreciat că acest dicţionar „nu putea interesa marea masă a poporului" (*ibidem*).

Scanned with OKEN Scanner

TGD, pe când celelalte 17 au fost descoperite în materialele rezultate din anchetele pentru NALR. *Oltenia* şi ALRR. *Muntenia şi Dobrogea*. Tot aşa de important este aportul anchetelor respective pentru cunoaşterea sensurilor din graiurile sudice ale altor cuvinte din vocabularul comun; de exemplu, pe lângă cele patru sensuri pentru cuvântul *masă* din GM, în DGDS mai apar încă 13, cuvântul numind, ca şi în cazul *furcă*, obiecte şi instalaţii din zona ocupaţiilor din mediul rural, realităţi legate de practici şi obiceiuri din mediul domestic, aspecte privind jocurile de copii etc. Noile atestări, reprezentând valori semantice, provin din anchetele pentru atlasele numite, din cele trei glosare regionale la care ne-am referit, dar şi din înregistrările pentru AFLR.

În sfârşit, poate un record în ceea ce priveşte bogăţia sensurilor regionale înregistrate (nu cunoaştem încă materialul din cel de al treilea volum din DGDS) îl reprezintă situaţia pe care o constatăm la cuvântul *babă*, cuvânt pentru care, în toate sursele la care ne-am referit, pe rând, anterior, au fost notate nu mai puţin de 26 de sensuri de interes în raport cu lucrările lexicografice edite; câteva dintre acestea, foarte... selectiv: 'ştiulete pipernicit', cu explicaţia „e ştirb, ca baba" (cu nu mai puţin de 46 de forme, variante şi sinonime, de la *babiţă* la *sterpătură*!); 'cecul porcului'; 'tăietură piezişă în trunchiul unui copac, tapă'; în sintagma *„babă de capete*, femeie bătrână care pregăteşte prescurile şi *capetele* pentru pomeni, parastase..." etc.

În ceea ce priveşte perspectiva de utilizare şi valorificare lexicografică a rezultatelor extrase din *textele dialectale*, selectăm, ilustrativ, informaţiile cuprinse în articolele din acest dicţionar pentru două cuvinte; atragem atenţia asupra faptului că, nu doar la înregistrarea de texte „libere", ci şi la cele „tematice", după cum vom putea constata în continuare, sunt cele mai multe şanse pentru apariţia spontană, în vorbirea informatorului, a termenului regional, respectiv pentru utilizarea unui cuvânt al limbii comune cu un sens particular. Astfel se prezintă, de exemplu, lucrurile în cazul cuvântului *căpíi*, s.n., înregistrat în TDO cu sensul „un fel de căpăstru, din sfoară, din lanţ sau din curele, care se trece (peste coarnele şi) peste botul vitelor (vacă, bou etc.), pentru a le putea ţine din scurt". Subiectul, un copil în vârstă de zece ani, povestind o întâmplare (de fapt, un accident), descrie cum conducea el carul cu boi: „Mergând eu cu boii, că eu îi luam numai de *căpíi*, mergeam cu ăl de «cea» [cu boul din dreapta, n.n.] numai de *căpíi*, să nu fugă". Termenul nu figurează în DA, litera C, vol. I/II (1940), dar nici în alte dicţionare apărute în epocă, de exemplu în CADE[5] sau în dicţionarul lui August Scriban[6].

Sau, iată un sens aparte al verbului (a) *călţui*, dintr-o descriere a modului în care se pregăteşte primăvara răsadniţa: „Veneam şi fră... [corectat] luam, sigur, la sapă, la *călţuit* pământu, iarăşi din nou amestecat cu breazda respectivă care era în tocuri [de răsadniţă]". Forma de participiu a verbului în discuţie este notată în DGDS pentru un al doilea sens, „a mărunţi pământul (amestecându-l cu băligar)"

[5] I.-Aurel Candrea, Gh. Adamescu, *Dicţionarul enciclopedic ilustrat*. Partea I, *Dicţionarul limbii române din trecut şi astăzi*, de I.-Aurel Candrea, Bucureşti, „Cartea Românească" [1926–1931].

[6] August Scriban, *Dicţionaru limbii româneşti*, Iaşi, Institutul de Arte Grafice „Presa Bună", 1939.

Scanned with OKEN Scanner

(TDM III, p. 1107). Primul sens, preluat după GM, se referă, cum era de aşteptat, la prelucrarea firelor de cânepă, fiind în legătură cu substantivul *câlți*, aşa cum a fost înregistrat, de altfel, verbul în discuție, sub forma (a) *câlțâi*, în DA (I/II, s.v. *câlți*), dar cu sensul „a flocăi" – a (se) trage de păr, a (se) bate –, şi în CADE, s.v. *câlțui* „a astupa cu câlți; a tunde câlții de pe o pănură; a deşira, a destrăma o pânză, a face din ea câlți". Prin urmare, în DGDS, pentru verbul respectiv, apare un sens neînregistrat în dicționarele limbii române, dar care este în strânsă legătură cu însăşi etimologia cuvântului *câlți*, ce nu se referă direct şi nemijlocit la prelucrarea cânepei, ci cuvântul trebuie raportat la un verb de origine bulgărească (citat în DA I/II) care înseamnă „zdrobesc, fac fărâme"; vezi, de altfel, şi la Scriban, pentru care (a) *câlțâi*, ca variantă a lui (a) *zgâlțâi*, înseamnă şi „a toca, a hăcui". Aşadar, în graiul dintr-o localitate din sudul Munteniei, de pe Dunăre, Ruşeți, jud. Ialomița, verbul (a) *câlțui* „a mărunți pământul" are legătură semantică directă cu împrumutul din limba bulgară care, în limba română, părea că a cunoscut o evoluție semantică limitată la prelucrarea cânepei.

Față cu multipla „explozie informațională" (cf. DGDS, I, p. VII) pe care o ilustrează asemenea situații şi cazuri, o problemă vitală pentru dialectologi (dar nu numai pentru ei) o reprezintă însăşi una din rațiunile demersului lor, anume „îmbogățirea corpusului de date care stă la baza elaborării *Dicționarului tezaur al limbii române*" (*ibidem*, XXVIII). Or, fiind mai puțin cunoscută proiecția redacțională a reluării, actualizate deocamdată, a seriei Puşcariu din *Dicționarul limbii române* al Academiei (DA) şi apoi, probabil, a unei serii noi, aduse la zi, a acestui dicționar (DLR), ne întrebăm care sunt posibilitățile reale de integrare în dicționarul-tezaur al limbii române a unui bogat material regional cum este cel la care ne-am referit mai sus doar prin câteva exemple.

În perspectiva unei evaluări, facem mai întâi observația că, în ceea ce priveşte includerea surselor de material lexical regional în *Bibliografia* la *Dicționarul limbii române* al Academiei, serie nouă (DLR), publicată în tomul I, Partea a 3-a, Litera D (*d – deînmulțit*), tipărit la Editura Academiei Române, în anul 2006, există tratamente cel puțin inegale, dacă nu chiar (măcar aparent) discriminatorii din perspectiva reluării actualizate a ansamblului. Ne putem referi, selectiv, pentru exemplificare, la următoarele categorii de izvoare:

1. Surse reprezentând rezultate ale anchetelor dialectale subsumate cercetărilor de geografie lingvistică, ca material lexical regional ce provine din fişarea volumelor de hărți şi de „texte dialectale" din ALR I (seria Pop), ALR II (seria Petrovici) şi a celor din seriile NALR şi ALRR; în *Bibliografie* figurează *Glosar dialectal. Oltenia* (1967), dar nu şi *Glosar dialectal. Muntenia* (1999);

2. Alte glosare şi culegeri de lexic regional: *Materiale şi cercetări dialectale*, vol. I (1960), preponderent cu lexic din Transilvania, dar nu şi volumul al II-lea (1980); V. Arvinte, D. Ursu, M. Bordeianu, *Glosar regional* (1961), preponderent cu material din nord-vestul Moldovei şi din Maramureş; D. Udrescu, *Glosar regional. Argeş* (1967); material lexical regional extras din texte dialectale publicate relativ recent, de exemplu, *Texte dialectale şi glosar. Bistrița-Năsăud* (1987);

Scanned with OKEN Scanner

3. Manuscrise, în formate diferite: *Glosar din Valea Jiului* (manuscris); sub sigla *A I–IX*, fişe din anchete efectuate în anul 1949 în diferite zone din Transilvania, Crişana, Maramureş şi din Moldova.

Desigur, în principiu, interesează mai puţin faptul că materialele din ultima categorie suferă de o anumită notă de amatorism, caracteristică unor începuturi (dat fiind faptul că redactorii intervin în selecţie şi interpretează fişele), dar surprinde absenţa utilizării, în volumele prin care s-a încheiat redactarea seriei noi din DLR, a informaţiei publicate în urmă cu câteva decenii, de exemplu în *Materiale şi cercetări dialectale* II (1980) şi chiar în GM (1999).

Faţă cu această situaţie, ne putem pune întrebarea dacă asemenea absenţe au fost doar incidentale sau reprezintă, oricum, manifestarea unui sentiment de saţietate în raport cu sursele regionale.

Într-un articol de colaborare, în care ne-am referit la această temă generală[7], am încercat (p. 232–234) schiţarea unor elemente ţinând de complexitatea problematicii semnalate imediat anterior, formulând întrebarea dacă nu cumva se profilează acumularea unui material documentar care ar depăşi posibilităţile obişnuite de redactare a unui dicţionar cu articole având şanse de a se prezenta ca structuri organice accesibile, şi nu ca simple inventare de atestări de sensuri şi de variante, mai ales dacă la sursele existente s-ar adăuga şi rezultatele celorlalte secţiuni din programele NALR şi ALRR: lexicul extras după indicele de cuvinte şi forme ale volumelor de hărţi şi material necartografiat, glosarele volumelor de texte, ca şi lexicul rezultat din arhivele propriu-zise ale anchetelor pentru toate cele şapte atlase regionale româneşti, aspecte pe care le reluăm parţial aici.

Raportarea la situaţia din momentul de faţă, de după publicarea DGDS, ne oferă doar posibilitatea unei aprecieri de etapă. De exemplu, numai după includerea, într-o ipostază sau alta (în funcţie de situaţiile pe care le reprezintă conform criteriilor după care au fost selectate), în DA, vol. I (literele A–B, 1913), a tuturor informaţiilor privitoare la toate cele 26 de sensuri (şi variante fonetice) înregistrate în DGDS pentru cuvântul *babă*, articolul de bază ar creşte (şi va trebui să se amplifice) cu aproximativ 1/3 faţă de textul actual. Cam în aceeaşi proporţie ar urma să crească (după asimilarea celor 18 informaţii din DGDS) textul articolului *furcă* din DA, vol. II/I (literele F–I, 1934), şi într-o proporţie doar ceva mai redusă (după cele 13 informaţii noi din DGDS) textul articolului *masă* din DLR, vol. VI (litera M, 1965–1968).

Faţă de perspectiva de a se ajunge la dimensiuni încă destul de greu de imaginat (şi, pentru unii, destul de greu de acceptat!) ale volumelor din ediţia revăzută (şi actualizată!) a DLR, dialectologii speră să se ajungă la găsirea unor soluţii cel puţin satisfăcătoare din perspectiva valorificării rezultatelor, de cel mai înalt nivel, ale unor programe naţionale de cercetare de profil desfăşurate de-a lungul

[7] Stelian Dumistrăcel, Doina Hreapcă, Luminiţa Botoşineanu, *De la atlasul lingvistic naţional la atlasele regionale: semnificaţia diferenţelor*, în vol. *Studii de dialectologie, istoria limbii şi onomastică. Omagiu Domnului Teofil Teaha*, coordonare: Maria Marin, Daniela Răuţu, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2011, p. 219–244.

Scanned with OKEN Scanner

câtorva decenii. Căci nu este de imaginat, de exemplu, că, pentru graiurile din Banat, din Muntenia sau din Moldova, atestări din Sofronie Liuba – Aurelie Iana, *Topografia satului şi hotarului Măidan...* (1895), din Gligore M. Jipescu, *Opincaru, cum este şi cum tribuie să hie săteanu. Scriere în limba ţăranului muntean* (1881), sau dintr-una din lucrările de profil larg etnografic publicate de S.Fl. Marian, între 1882 şi 1910 (cuprinzând bogate informaţii referitoare la graiurile din Bucovina), ori de Tudor Pamfile, între 1908 şi 1916 (cu numeroase informaţii lingvistice pentru zona Tecuci), prezente în DA sau în DLR, ar putea fi considerate mai importante decât cele de pe hărţile şi/sau din arhiva atlasului regional al Banatului, al Munteniei şi Dobrogei, respectiv al Moldovei şi Bucovinei. Evident, este numai una din comparaţiile de acest gen care se pot face.

Iată, aşadar, că apariţia *Dicţionarului graiurilor dacoromâne sudice*, oferindu-ne o deosebită satisfacţie pentru proiecţie, efort de punere în operă şi reuşită, ne aduce şi multiple motive de conştientizare, pe diferite planuri, a problematicii statutului profesional al dialectologilor.

THE LEXICOGRAPHIC EMPLOYING OF LINGUISTIC GEOGRAPHY ROMANIAN RESEARCHES

ABSTRACT

The recently two tomes published of the *Dictionary of the Southern Dacian-Romanians Regional Speeches* (the tomes corresponding to the words starting with A to O letters) approaches the regional or folk vocabulary, scientifically interesting from a diastratic point of view, presented in the volumes published from 1967 to 2007 in the regional atlases of Muntenia and Dobruja (maps, texts, regional glossaries, information from the archive of field researches). This lexicographical work becomes, in the general view of the *New Romanian Linguistic Atlas on Regions* (NALR, in Romanian abbreviation) but particularly due to the documentary abundance brought to light, a very important source for the writing of the new series of the *Thesaurus Dictionary of Romanian Language*. There are mentioned some ruling issues (the objectives and the general profile of the *Romanian Academy Dictionary*) also related to the technical and methodological ones, all these elements revealing the lexicographical employing of the results of this real "informational outburst" represented by the achievement of all the Romanian regional linguistic atlases.

Key-words: *linguistic atlases, dialectal texts, glossaries and dialectal dictionaries, lexicographical employing, Thesaurus dictionary.*

Scanned with OKEN Scanner

Octoihul lui Macarie 1510/2010, vol. I, 398 p., vol. II. *Studii*, cu un cuvânt-înainte de Nifon Mihăiţă, Arhiepiscop şi Mitropolit al Târgovişteî; studii de Gheorghe Mihăilă, Romulus Răzvan Theodorescu, Dan Horia Mazilu, Dan Zamfirescu, Marian Vîlciu, Demeny Lajos, Demeny A. Lidia, P.P. Panaitescu, 144 p., Arhiepiscopia Târgovişteî, Academia Română, Biblioteca Academiei Române – Filiala Cluj-Napoca, 2009.

După apariţia, în anul 2008, a ediţiei aniversare a *Liturghierului* lui Macarie, la 500 de ani de la tipărirea sa la Târgovişte, lucrarea de faţă – consacrată *Octoihului* macarian tipărit în 1510 – reprezintă cea de a doua ediţie cu caracter jubiliar, apărută sub egida Arhiepiscopiei Târgovişteî în colaborare cu Academia Română şi cu Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române.

Lucrarea este structurată în două volume. Primul volum – fără pagină de titlu – cuprinde textul anastatic, dispus pe 196 file, numerotate doar pe faţă (recto) şi reproduce textul *Octoihului* macarian „în aceleaşi excelente condiţii tipografice" (p. 14), ca şi în cazul *Liturghierului* amintit. Volumul al doilea reprezintă un corpus de studii, rezultat al colaborării unor valoroşi cercetători din diferite domenii ştiinţifice: Gheorghe Mihăilă, Romulus Răzvan Theodorescu, Dan Horia Mazilu, Dan Zamfirescu, Marian Vîlciu, la care se adaugă două studii mai vechi semnate de Lajos Demény şi Lidia A. Demény, respectiv P.P. Panaitescu. Trei dintre aceştia, anume Gheorghe Mihăilă, Dan Horia Mazilu şi Marian Vîlciu, au contribuit, de altfel, şi la realizarea ediţiei jubiliare a *Liturghierului 1508/2008*[1].

Cuvântul-înainte, aparţinând Înalt Preasfinţitului Nifon Mihăiţă, Arhiepiscop şi Mitropolit al Târgovişteî, reprezintă o frumoasă introducere în problematica propriu-zisă şi oferă câteva informaţii legate de dezvoltarea tiparului în Ţările Române, activitate apărută ca o „necesitate culturală" şi al cărei centru era vechea capitală a Ţării Româneşti, Cetatea Târgovişteî – „o punte a spiritualităţii, a culturii şi a istoriei noastre naţionale" (p. 7). Textul respectiv include o succintă descriere a tipăriturii care face obiectul studiilor acestui volum, abordându-se astfel o serie de probleme legate de datare, conţinut, localizare, mod de tipărire şi, în sfârşit, de numărul exemplarelor păstrate. Toate aceste chestiuni vor fi reluate şi dezbătute în contribuţiile care alcătuiesc ediţia de faţă.

Primul studiu, *Structura Octoihului ieromonahului Macarie (1510)*, aparţinând acad. Gheorghe Mihăilă, debutează sub semnul cercetărilor anterioare întreprinse de Ioan Bianu, Nerva Hodoş, Dan Simionescu, P.P. Panaitescu şi conţine o analiză atentă a structurii *Octoihului* sau *Osmoglasnicului* macarian, „o formă mixtă, extrem de rară şi de neaşteptată a acestei cărţi liturgice", după cum constatase P.P. Panaitescu (p. 15).

Articolul următor, *Civilizaţia Ţării Româneşti la 1500*, semnat de acad. Romulus Răzvan Theodorescu, are ca obiect descrierea civilizaţiei Ţării Româneşti de la 1500, în contextul căreia ia fiinţă ctitoria lui Radu cel Mare de la Dealu, „primul monument de arhitectură ecleziastică de o oarecare însemnătate artistică şi dinastică ridicat în Sud-Estul european după căderea Bizanţului, în statul creştin neatârnat cel mai apropiat de hotarele Islamului" (p. 26).

Intitulat *Isihasmul. Rugăciunea şi cartea*, complexul studiu al lui Dan Horia Mazilu ia în discuţie plasarea importantului moment al apariţiei primelor noastre scrieri religioase într-o epocă mistică, influenţată de mişcarea isihastă. *Isihasmul* – doctrină a cărei nume provine de la cel al monahilor isihaşti (*hêsychastai*), care preferau „traiul într-o recluziune ce favoriza asceza şi existenţa în tăcere şi în «linişte» (en hêsychia)" (p. 33) – este „o alcătuire a teologiei Bizanţului din secolul al XIV-lea" (p. 33), care a depăşit, după cum constată autorul, sfera religiosului, astfel încât „ideologia" isihastă ajunge să stârnească interesul mai multor categorii de cercetători. Deşi captivant prin conţinutul bogat de informaţii şi comentarii, studiul lui Dan Horia Mazilu se îndepărtează, totuşi, de obiectul de interes al ediţiei în ansamblul ei.

Dan Zamfirescu are în vedere, în paginile următoare, să aşeze evenimentul tipăririi *Octoihului* de acum 500 de ani în „lumina unei noi istorii" (p. 61). Considerând momentul de faţă „vârful

[1] Vezi *Liturghierul lui Macarie 1508/2008*, Târgovişte, Arhiepiscopia Târgovişteî, Biblioteca Academiei Române, 2008.

Scanned with OKEN Scanner

aisbergului", autorul articolului *Octoihul lui Macarie şi înfruntarea civilizaţiilor la Dunărea de Jos* încearcă integrarea sa în vastul context al istoriei universale. În această ordine de idei, amplul studiu, structurat în şase părţi, scoate în evidenţă consecinţele pe care le-a avut expansiunea otomană în Europa. Atenta şi bine documentata expunere a acestor realităţi ajută la identificarea condiţiilor *„sine qua non* ale existenţei unei istorii a tiparului românesc" (p. 80). Singura problemă rămasă nesoluţionată fiind locul tipăririi primelor noastre trei cărţi, autorul acestui articol constată, în urma unei succinte analize, bazată pe eliminarea altor ipoteze, că acesta era capitala ţării – Târgovişte.

Următorul studiu, semnat de Marian Vîlciu şi intitulat *Cartea şi perioada Octoihului, semnificaţia teologică şi importanţa lor pentru viaţa liturgică a bisericii*, completează prezenta ediţie aniversară a *Octoihului* macarian prin informaţii de natură teologică, extrem de utile în cazul de faţă. Autorul face, astfel, cunoscută cititorilor diviziunea anului bisericesc în cele trei perioade: perioada *Triodului* (sau perioada prepascală), perioada *Penticostarului* (sau perioada pascală) şi perioada *Octoihului* (sau perioada postpascală), ultima fiind cea mai lungă dintre cele trei. După o succintă prezentare a celor două tipuri de *Octoih*, numit şi „cartea celor opt glasuri" (p. 92), Marian Vîlciu îşi îndreaptă atenţia asupra exemplarului macarian, despre care constată – la fel ca P.P. Panaitescu (p. 119) – că este „o formă mixtă, extrem de rară a acestei cărţi" (p. 96).

Paginile următoare cuprind un studiu din anul 1986, *Tiparniţa chirilică macariană din Ţara Românească*, aparţinând cercetătorilor maghiari Lajos Demény şi Lidia A. Demény, care încearcă să rezolve, pe de o parte, problema controversată a originii tiparniţei macariene – „a treia oficină chirilică europeană", după cea de la Cracovia (1491) şi Cetinje (1493–1496), iar, pe de altă parte, să stabilească locul de tipărire a cărţilor macariene, nespecificat în epilog. În urma unei cercetări bine structurate şi argumentate, au fost desprinse următoarele concluzii: tiparul macarian nu a avut contacte cu tiparniţa chirilică de la Cracovia (p. 105), iar teoria aducerii tiparniţei de la Cetinje în Ţara Românească trebuie definitiv abandonată, fiind vorba despre două tiparniţe diferite (p. 108). Ultima constatare nu exclude însă identitatea, pe care o confirmă numeroşi cercetători, dintre Macarie de la Cetinje şi Macarie din Ţara Românească. Adăugând celor demonstrate o ultimă constatare – imposibilitatea tipăririi cărţilor lui Macarie la Veneţia –, se ajunge la concluzia că acestea nu puteau fi tipărite decât în Ţara Românească, iar tiparul macarian se dovedeşte a fi „un produs local intern" (p. 110–111).

Ţinând seama de aceste considerente, autorii apreciază ca fiind de o importanţă deosebită problema unei viitoare căutări a originii tiparului românesc „cu caracteristici poligrafice proprii bine definite" în „executarea literelor şi a întregii ornamentaţii după modelul cărţilor manuscrise moldoveneşti" (p. 111). Un astfel de studiu ar fi, într-adevăr, extrem de interesant şi ar oferi un plus de valoare actualelor cercetări întreprinse asupra celor trei tipărituri macariene: *Liturghierul* (1508), *Octoihul* (1510) şi *Tetraevangheliarul* (1512).

Reproducerea în ediţia de faţă a studiului tipărit de P.P. Panaitescu în 1939 – *Octoihul lui Macarie (1510) şi originile tipografiei în Ţara Românească* – are rolul de a completa rezultatele cercetărilor expuse anterior. Astfel, analiza comparativă dintre *Octoihul* tipărit la Cetinje în 1494 şi cel tipărit la Târgovişte în 1510 scoate în evidenţă un singur element comun: comentariul tipografului (adică postfaţa din *Octoihul lui Macarie*, respectiv prefaţa din *Octoihul* de la Cetinje). Trei sunt concluziile la care ajunge autorul: 1. tipografia de la Cetinje n-a fost adusă în Ţara Românească; 2. *Octoihul* din Ţara Românească nu a fost tipărit după cel de la Cetinje; 3. ieromonahul Macarie care a tipărit *Octoihul* din Muntenegru este acelaşi tipograf care tipăreşte *Octoihul* muntean, 16 ani mai târziu. În ceea ce priveşte locul tipăririi *Octoihului*, marele istoric şi filolog român nu este convins de faptul că este vorba despre Cetatea Târgovişte, căci „Vlăduţ (Vlad cel Tânăr), în vremea căruia apare *Octoihul*, stă când la Bucureşti, când la Târgovişte" (p. 131), astfel încât – conchide P.P. Panaitescu – tipografia putea la fel de bine să fie aşezată la Mănăstirea Snagov.

Se poate constata în cuprinsul studiilor menţionate anterior o mare diversitate, am putea-o numi chiar neconcordanţă, a opiniilor acestor cercetători privind indicarea cu precizie a locului tipăririi „tripticului macarian", cum numeşte Gheorghe Mihăilă cele trei tipărituri ale ieromonahului Macarie (p. 13). Astfel, Înalt Preasfinţitul Nifon Mihăiţă este de părere că aceste cărţi au fost tipărite la Târgovişte, mai exact la Mănăstirea Dealu, unde „a fost instalată tipografia" (p. 8–10). Mitropolitul nu face astfel distincţie între cele două locuri, fiind bine cunoscut obiceiul din principatele române ca tipografiile să fie aşezate într-o mănăstire. Dan Zamfirescu optează pentru capitala ţării, Târgovişte,

Scanned with OKEN Scanner

după ce pune în balanţă ipotezele: Bistriţa, Dealu, Snagov şi Târgovişte, ipoteza veneţiană fiind de la bun început exclusă. În sfârşit, P.P. Panaitescu, având în vedere acelaşi obicei de localizare a tipografiilor în mănăstiri, ia în considerare, în egală măsură, atât varianta Mănăstirii Dealu (Târgovişte), cât şi cea a Mănăstirii Snagov (de lângă Bucureşti). În ciuda dificultăţii pe care o prezintă localizarea tiparniţei macariene, din cauza numărului relativ redus de informaţii pe care le-au avut la dispoziţie cercetătorii, se impune totuşi o reconsiderare a acestora în vederea stabilirii cu exactitate a locului tipăririi primelor noastre cărţi de cult.

În legătură cu filiaţia textului, analiza comparativă întreprinsă de P.P. Panaitescu între *Octoihul* de la Cetinje din 1494 şi *Octoihul lui Macarie* confirmă faptul că este vorba despre două texte total diferite. Concluzia desprinsă de Panaitescu a fost aceea că „avem a face cu întrebuinţarea pentru tipar a altor manuscrise, având la bază traduceri diferite, în slavoneşte, ale *Octoihului* grecesc" (p. 124). Un viitor studiu asupra acestor manuscrise este, în consecinţă, mai mult decât necesar în soluţionarea problemelor de filiaţie, extrem de importante în cazul cercetării oricărui text vechi.

Alina Camil
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza"
Iaşi, bd. Carol I, nr. 11, România

Manuscris trilingv. Preliminarii la o editare. Cuvânt-înainte de Erich Renhart; studii de Cătălina Velculescu, Zamfira Mihail, Ileana Stănculescu, Ovidiu Olar; volum îngrijit de Ileana Stănculescu, Bucureşti, Editura Paideia, 2010, 208 p.

Studierea textelor vechi prezintă o reală însemnătate în procesul descoperirii şi conturării culturii unui popor, reuşind să capteze interesul oamenilor de ştiinţă din diverse domenii. În această direcţie se înscrie şi iniţiativa luată de Centrul de Studii „Vestigia" înfiinţat de Universitatea Graz (Austria), care şi-a propus identificarea şi valorificarea manuscriselor din ţările est- şi sud-est-europene, dar şi din afara acestora. Graţie acestei iniţiative, precum şi studiilor întreprinse de un grup de cercetători bucureşteni condus de prof. dr. Cătălina Velculescu, volumul de faţă aduce la lumină un *Slujebnic*[2] arhieresc din secolul al XVII-lea, păstrat la Bucureşti, într-un manuscris trilingv, la Biblioteca Academiei Române sub cota 1790.

După cum aflăm din *Cuvântul-înainte* semnat de prof. dr. Erich Renhart, această lucrare este rezultatul unui proiect desfăşurat pe durata a mai mult de doi ani şi oferă celor interesaţi un ansamblu de studii sau articole, deopotrivă istoric, filologic şi iconografic, datorat reunirii unor cercetători aparţinând unor discipline ştiinţifice diferite: prof. dr. Cătălina Velculescu, prof. dr. Zamfira Mihail, conf. univ. dr. Ileana Stănculescu şi drd. Ovidiu Olar.

Studiul care deschide acest volum, *Ms. rom.* ***1790*** *de la Biblioteca Academiei Române din Bucureşti*, este semnat de Cătălina Velculescu şi cuprinde o descriere amănunţită a *ms. 1790*, care a atras atenţia specialiştilor prin „înfăţişarea lui spectaculoasă" (p. 9) şi prin scrierea trilingvă a acestuia, respectiv: română (pentru „indicaţiile de regie"), slavonă (pentru textele liturgice) şi greacă (pentru traducerea paralelă a unor formule liturgice în slavonă). După o succintă descriere a conţinutului *ms. 1790* şi a ilustraţiilor prezente în text, autoarea subliniază faptul că s-a confruntat cu două neajunsuri: legătura dintre anumite ilustraţii şi text nu a fost încă pe deplin elucidată, la fel cum nu s-a ajuns nici la datarea certă a manuscrisului[3]. Studiul cuprinde şi o analiză comparativă a câtorva ediţii tipărite şi manuscrise ale *Liturghierului*, Cătălina Velculescu constatând faptul că manuscrisul 1790 nu a fost folosit „de copiştii şi traducătorii ce au lucrat în deceniile următoare elaborării"

[2] Titlul complet, în traducerea Zamfirei Mihail, este următorul: *Slujebnic ce cuprinde Liturghia celui întru Sfinţi Părintele nostru Ioan Arhiepiscopul Constantinopolului Zlatoust şi a celui întru Sfinţi Vasilie cel Mare, Arhiepiscopul Chesareii Capadociei şi alte slujiri arhiereşti.*

[3] Ileana Stănculescu, în *Studiu asupra ilustraţiilor din ms. rom.* ***1790***, menţionează, totuşi, anul 1653 (vezi p. 107 în volumul recenzat).

Scanned with OKEN Scanner

acestuia (p. 31). Excepţie fac doar două texte în care au fost identificate câteva elemente comune; este vorba despre două *Liturghiere* manuscrise din anii 1699, respectiv 1799.

Articolul următor, *Ms. rom.* ***1790*** *– raporturi cu* ***Movilă 1629*** *şi cu ms.* ***1216*** *de la Cluj*, elaborat de Cătălina Velculescu şi Ovidiu Olar, reprezintă un minuţios studiu comparativ între *ms. 1790*, ediţia din 1629 a *Liturghierului* publicat de Petru Movilă la Kiev şi manuscrisul 1216 de la Biblioteca Filialei din Cluj-Napoca a Academiei Române. În urma comparaţiei s-au constatat numeroase apropieri între cele trei texte, însă nu poate fi vorba de o identitate la nivelul conţinutului. Cercetările nu sunt finalizate.

O analiză complexă a textului slav al manuscrisului care face obiectul cercetării de faţă întreprinde Zamfira Mihail în studiul *Consideraţii privind textul slav al ms. rom.* ***1790***. Pornind de la o prezentare a cărţilor de cult tipărite ale lui Petru Movilă şi urmărind circulaţia în Ţara Românească a *Slujebnicului* acestuia, autoarea are în vedere o triplă comparaţie: pe de o parte între cele două exemplare[4] (păstrate la Biblioteca Academiei) ale *Slujebnicului* tipărit în 1629, la Kiev, pe de altă parte, între textul slav al manuscrisului 1790 şi textul *Slujebnicului* din 1629 şi, în sfârşit, între *Slujebnicul* de la Kiev şi alte manuscrise slave din Ţara Românească. În urma demersului întreprins, Zamfira Mihail constată că: „Manuscrisul 1790 este monumentul filologic reprezentativ care marchează etapa de generalizare a procesului de trecere la liturghia integrală în limba română" (p. 106).

În paginile următoare ale volumului, Ileana Stănculescu supune atenţiei dimensiunea iconografică şi pe cea estetică a *Slujebnicului mitropolitului Ştefan*. După identificarea imaginilor prezente în manuscris – miniaturi, frontispicii, colontitluri şi iniţiale ornate – semnatara *Studiului asupra ilustraţiilor din ms. rom.* ***1790*** are în vedere clasificarea acestora în funcţie de locul pe care îl ocupă în pagină şi descrierea iconografică detaliată. Interesante şi atractive sunt descrierile frontispiciilor, care îmbină fie elemente vegetale şi zoomorfe, fie elemente vegetale şi umane (p. 114–118).

Ovidiu Olar descrie dintr-o perspectivă istorică viaţa şi activitatea mitropolitului Ştefan al Ungrovlahiei, într-un studiu bine documentat – *Mitropolitul Ştefan al Ungrovlahiei (1648–1653; 1655–1668)* –, însoţit de anexe, ce oferă un plus de informaţii binevenite despre subiectul abordat.

Intitulat *Introducere în studiul comparat al manuscriselor liturgice slave din Biserica Ortodoxă Română (sec. XVII)*, studiul cu care se încheie volumul aparţine Zamfirei Mihail şi are meritul de a conferi lucrării aspectul unui ansamblu bine conturat, suscitând în acelaşi timp interesul şi motivaţia unor cercetări viitoare. Informaţiile oferite de autoare sunt extrem de interesante şi merită a fi valorificate. Amintim câteva dintre acestea: majoritatea cercetătorilor români – printre care se numără N. Iorga, H. Mihăescu, G. Ivănescu, V. Pârvan ş.a. – stabilesc, pe baza a numeroase argumente, epoca introducerii limbii slave ca limbă de cult în secolele XII–XIII, în timpul „ţaratului vlaho-bulgar" sau în secolul al XIV-lea, „la formarea principatelor române independente" (p. 185), în timp ce Dimitrie Cantemir consideră că românii au acceptat oficierea slujbei ortodoxe în limba slavonă abia în secolul al XV-lea. Zamfira Mihail subliniază cu această ocazie necesitatea întreprinderii unei analize amănunţite a culturii ortodoxe române de expresie slavă, pe baza documentelor inedite, o valoroasă contribuţie în această direcţie fiind şi cercetarea diacronică şi comparativă a tipologiei textelor liturgice din secolul al XVII-lea întreprinsă de echipa Cătălinei Velculescu. În acest secol se constată o creştere a numărului cărţilor liturgice slave tipărite la noi, fiind identificate legături ecumenice şi cu biserici din alte ţări. Un exemplu concret ar fi *Liturghierul* slav tipărit la mănăstirea Dealu în 1646, care „îşi are matricea" în *Liturghierul* lui Petru Movilă, tipărit la Kiev, în 1639 (p. 191). În finalul studiului, autoarea îşi exprimă intenţia iniţierii unei cercetări a manuscriselor slavone din Ţările Române, manuscrise care sunt păstrate în România sau se află în depozitele din străinătate. În cazul manuscriselor slave de liturghiere din România, primii paşi au fost deja făcuţi, astfel încât apreciata cercetătoare face cunoscute primele rezultate ale cercetării sale.

În pofida prezentării unora dintre studiile la care ne-am mai referit ca fiind într-un stadiu nefinalizat, după cum menţionează autorii înşişi (vezi, de exemplu, precizări precum „cercetarea noastră continuă", p. 32, 66; „am dori să continuăm cercetările", p. 136 ş.a.), această lucrare – preliminară unei ediţii viitoare a *Slujebnicului* Mitropolitului Ştefan – constituie o contribuţie valoroasă pentru

[4] Unul dintre exemplare a fost completat ulterior cu foi manuscrise.

Scanned with OKEN Scanner

filologia românească şi nu numai. Cu ocazia, viitoare, a apariţiei ediţiei de text, un studiu lingvistic precedat de o transcriere interpretativă a textului ar completa într-un mod cât se poate de fericit rezultatele cercetărilor de faţă, îmbogăţind seria ediţiilor critice realizate în tradiţia filologică românească.

Alina Camil

*** *Şcoala Ardeleană*, vol. III. *240 de ani de la moartea marelui arhiereu şi luptător naţional Ioan Inochentie Micu-Klein, 1768–2008*; coordonatori: Ioan Chindriş şi Ciprian Ghişa, Oradea, Editura „Episcop Vasile Aftenie", 2009, 492 p.*

Episcopul Inochentie Micu-Klein, una dintre personalităţile marcante ale secolului al XVIII-lea, a reprezentat „imaginea episcopului ideal" (p. 86), considerat conducător al Bisericii şi al poporului şi unanim apreciat de reprezentanţii Şcolii Ardelene, în special de Samuil Micu, care i-a prezentat detaliat activitatea religioasă şi politică.

Acest al treilea volum al publicaţiei *Şcoala Ardeleană* dedicat vieţii şi operei marelui prelat cuprinde o serie de studii şi articole repartizate în patru secţiuni: o primă secţiune (p. 14–92), ce conţine şase articole şi studii, are ca temă generală personalitatea lui Inochentie Micu-Klein; o a doua (p. 93–269), alcătuită din nouă studii şi articole, se referă la personalităţile Iluminismului ardelean; a treia secţiune (p. 270–390; nouă studii şi articole) are în vedere probleme de istoria limbii sau legate de cartea românească veche, în vreme ce ultima secţiune (p. 391–492; şapte studii şi articole) face referire la aspecte de istorie ecleziastică şi naţională.

Prima secţiune se deschide cu studiul *Primul român modern: Inochentie Micu-Klein*, în care autorii, Ioan Chindriş şi Vasilica Cristea, încearcă să demonstreze dubla calitate, de „păstor de suflete" şi de „luptător politic" (p. 16), a episcopului blăjean. Inochentie Micu-Klein a rămas în istorie în primul rând pentru faptul de a fi trimis împărătesei Maria Tereza un amplu memoriu (în douăsprezece capitole), intitulat *Supplex Libellus* (1743), în care formula punctual o serie de revendicări, precum afirmarea românilor ca naţiune, independenţa lor faţă de puterea politică străină din Transilvania sau egalitatea clerului românesc cu clerul altor naţionalităţi. Interesante pentru acest studiu sunt atât comentariile cu privire la caracterul puternic şi dârz al episcopului şi la memoriul său, cât şi varianta tradusă din latină (în premieră de autorii studiului) a memoriului.

Următoarele două articole – *Inocenţiu Micu-Klein şi spiritul Blajului* (Ioan Buzaşi) şi *Episcopul Ioan Inocenţiu Micu-Klein întemeietorul oraşului Blaj* (Ioan Mitrofan) – punctează activitatea lui Inocenţiu Micu-Klein ca „episcop vizionar şi martir", ca apărător al drepturilor oropsitei *plebs valachica* şi ca întemeietor al bibliotecii Blajului, „centru al Bisericii Greco-Catolice a românilor" (p. 38). Susţinător al originii latine a poporului român şi al latinităţii limbii române, vlădica Micu-Klein a fost un model pentru reprezentanţii Şcolii Ardelene, care, după cum se subliniază în finalul articolului lui Buzaşi, este „spiritul Blajului" (p. 42) şi „pecetea Blajului" (Mircea Eliade) asupra culturii şi literaturii române moderne.

Fănică Niţă şi Iacob Mârza, semnatarii contribuţiei intitulate *Metodă şi sursologie istorică la Augustin Bunea. Studiu de caz: Episcopul Ioan Inocenţiu Klein*, tratează succint despre volumul lui Augustin Bunea, *Din Istoria românilor. Episcopul Ioan Inocenţiu Klein (1728–1751)*, îmbinând discursul narativ cu cel istoric. Autorii articolului evidenţiază faptul că lucrarea profesorului Bunea despre personalitatea „îndrăzneaţă, pragmatică şi vizionară" (p. 58) a episcopului Inochentie Micu-Klein reprezintă o dovadă a apelului la conceptele şi metodologia istoriei critice şi pozitiviste din Europa occidentală de la sfârşitul secolului al XIX–lea. Ideea centrală care se conturează este că episcopul Inochentie Micu-Klein reprezintă un exemplu pentru liderii românilor ardeleni în lupta politică pentru afirmarea naţională.

* Recenzia a fost redactată în cadrul proiectului POSDRU/88/1.5/S/47646, cofinanţat din Fondul Social European, prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

Scanned with OKEN Scanner

În *Pagini din viaţa episcopului Inocenţiu Micu-Klein oglindite în revista „Bună vestire" de la Roma*, Ioan Tâmbuş prezintă câteva articole ale unor teologi de seamă (Aloise Tăutu, Octavian Bârlea, Pamfil Carnaţiu, Ioan Filip, Zenovie Pâclişanu, Ştefan Manciulea ş.a.), unii din ei aflaţi în exil, despre viaţa şi activitatea episcopului Inocenţiu Micu-Klein, comparat cu Petru Pavel Aron, perioada de exil, testamentul său, documente privitoare la decesul şi înmormântarea episcopului. La sfârşitul textului, este anexat testamentul episcopului (datat 22 sept. 1768), transpus pe două coloane: una în limba latină şi una tradusă în română de Aloise Tăutu.

Ultimul studiu din această primă secţiune, *Inochentie Micu-Klein: lider politic şi bisericesc* (Ciprian Ghişa), îşi propune să abordeze două probleme importante: una se referă la imaginea despre marele arhiereu ce a fost transmisă de către istoricii şi oamenii de cultură greco-catolici, iar cealaltă are în vedere apectele privitoare la ceea ce a însemnat Unirea cu Biserica Romei în timpul păstoririi lui Inochentie Micu-Klein.

Toate textele din acest grupaj tematic evidenţiază meritele lui Micu-Klein, prezentat, mai ales, ca arhiereu „care luptă pentru întărirea edificiului unirii, a pietrei pe care e construită propria biserică" (p. 92).

A doua secţiune, intitulată *Personalităţi ale Iluminismului ardelean*, debutează cu articolul Laurei Stanciu dedicat unui reprezentant mai puţin cunoscut al Iluminismului transilvan, Gheorghe Gherontie Cotore, a cărui operă a rămas în manuscris, excepţie făcând câteva tratate de strictă specialitate. Autoarea evidenţiază însemnătatea lucrărilor acestui autor din prima generaţie a Şcolii Ardelene şi, după o scurtă prezentare biografică cunoscută mai ales din opera lui Samuil Micu, descrie activitatea istoriografică a acestuia (*Istoria despre schismăticia grecilor* şi *Despre articuluşurile ceale de price*, lucrare rămasă în manuscris). Un merit al lui Cotore, arată cercetătoarea, este utilizarea termenului *neam* cu sensul nou de *naţiune*, înlocuindu-l pe cel medieval de *natio*.

Al doilea text, *Pietas et eruditio. 300 de ani de la naşterea lui Petru Pavel Aron*, semnat de Ioan Chindriş, aduce în prim-plan figura monahului Petru Pavel Aron, cel care a salvat Biserica Unită cu Roma de la extincţie, „far luminos al trecutului spiritual românesc" (p. 113), căruia, în final, autorul îi aduce un omagiu pios.

În *Cultură şi naţiune la românii ardeleni în secolul al XVIII-lea: Ioan Iacob Aron* (?–1788), Iacob Mârza prezintă viaţa şi activitatea lui Ioan Iacob Aron; în anexă se prezintă patru fragmente din opera istoriografică a personalităţii ecleziastice prezentate.

Contribuţia intitulată *Filosofia dreptului la Ladislau Vajda de Glod* a lui Adrian Boanţă trasează evoluţia sistemului filosofic al lui Ladislau Vajda, aşa cum poate fi el dedus din cele două lucrări ale sale (*Adnotările la Poemationul lui Coselli* şi *Despre legile civile private ale Ardealului* – în trei cărţi), privite în contextul ideilor filosofice europene şi al celor emanate de Şcoala Ardeleană.

Intitulat *Preotul şi iluministul Péter Bod (1712–1769)*, studiul complex al lui Botond Gudor sintetizează viaţa şi activitatea profesională a lui Péter Bod, în calitate de traducător, poet, bibliotecar, profesor, preot, notar al Sinodului general al Bisericii Reformate maghiare, militant activ pentru renovarea limbii maghiare, cu contribuţii esenţiale în domeniile teologiei (preocuparea pentru istoria Bibliei şi pentru sărbători), filologiei (dorinţa de reînnoire a limbii prin alcătuirea de dicţionare şi gramatici) şi istoriei (sintetizarea unor documente din istoria transilvană). Anexele cuprind câteva selecţii de texte traduse de Pr. Nicolae Dănăilă, note, precum şi lista ediţiilor folosite.

Următoarele două articole fac referire la viaţa şi activitatea lui Ioan Barac. Primul dintre ele, *Coordonate iluministe la Ioan Barac* (Daniela Deteşan), îl situează în orientarea de tip iluminist cu tentă barocă şi preromantică şi formulează clar ideea că, prin creaţiile sale (*Risipirea Ierusalimului*, *Halima*, *Cartigam*), Barac a reuşit să se integreze în literatura română, conturând un program de redresare culturală, axat pe moralizare şi culturalizare. În a doua contribuţie pe această temă, *Ioan Barac, autor de scrieri religioase*, Mircea Popa îl defineşte pe Ioan Barac ca figură reprezentativă a poeţilor epocii, alături de Vasile Aron. Operele sale cu caracter religios (*Gratulaţie episcopului Vasile Moga*, *Psaltirea fericitului proroc şi împărat David* şi *Jalea famelii rămase la moartea Prea Sfântului domn Nestor Ioanovici, episcopul eparhiei diecezană neunite a Aradului în anul 1830*) sunt citate fragmentar spre exemplificare în anexele de la sfârşitul articolului.

Scanned with OKEN Scanner

În *„Zilele de durere". Contribuţie inedită a lui Nicolae Comşa la biografia lui Samuil Micu*, Zaharie Pintea pune în discuţie o pagină din activitatea a doi cărturari ce aparţin istoriei Blajului, Nicolae Comşa şi Samuil Micu. Nicolae Comşa analizează o perioadă controversată din viaţa lui Micu, aducând date noi, esenţiale pentru înţelegerea biografiei cărturarului ardelean.

Ultimul articol din această secţiune, semnat de Larisa Matei (Fârtat), este consacrat vieţii şi activităţii lui Ion Budai-Deleanu. După o prezentare detaliată a biografiei, autoarea se opreşte asupra operei istorice a lui Budai-Deleanu (*De originibus populorum Transylvaniae, Introducere istoricească la Lexiconul românesc-nemţesc*), care prezintă elemente comune cu opera celorlalţi reprezentanţi ai Şcolii Ardelene: originea latină, continuitatea şi anterioritatea românilor în Dacia.

A treia secţiune debutează cu un studiu al Niculinei Iacob şi Ioan Chindriş despre *Biblia lui Victor Smigelschi – cea dintâi versiune exegetică a textului biblic în cultura românească.* Mai întâi, se face o scurtă prezentare a tradiţiei biblice româneşti, autorii oprindu-se la noua versiune a *Sfintei Scripturi* în limba română realizată de eruditul profesor Victor Smigelschi, revizor al traducerii lui Micu. Sunt reproduse, pentru comparaţie, câteva fragmente din capitolul I al Cărţii Facerii aparţinând *Bibliei* din 1795 a lui Micu, respectiv *Bibliei* lui V. Smigelschi (1892–1914). Spre deosebire de Micu, Smigelschi uzează de un aparat impresionant de note şi comentarii de ordin teologic, moral, lingvistic, ştiinţific (aproximativ în număr de aproximativ 3000).

Dedicate scrierilor lui Coresi, următoarele două articole, semnate de Otilia Rus – *Sursele româneşti manuscrise ale tipăriturilor coresiene* şi *Aspecte din limba şi stilul textelor coresiene* –, aduc în discuţie cunoscutele texte tipărite coresiene, pe care autoarea le abordează din mai multe perspective şi la mai multe niveluri: *Apostolul, Tetraevanghelul, Psaltirea slavo-română, Liturghierul* şi *Catehismul.*

O contribuţie importantă pentru literatura religioasă, dar şi pentru istoria limbii române literare are Florica-Elisabeta Nuţiu, care, prin *Arhieraticoanele ardelene în cadrul literaturii arhieticonale româneşti*, demonstrează că *Arhieraticonul* românesc modern, în calitate de carte de altar, s-a născut şi s-a sistematizat în Transilvania, în cadrul Şcolii Ardelene. Arhieraticoanele ardeleneşti[5] abundă în cuvinte împrumutate din limbile latină (*cerbice, purceade, proveni* etc.); slavă (*blagoslovi, ceteţ, coneţ, dveră, otpust, priceştanie, rucaviţă, stepenă, zvezdă* etc.), maghiară (*alduit, chindeu, copârşeu, dărabă, feredeu, lepedeu, minteani, tolcearіu* etc.) şi greacă (*axios, prezviter*).

Ioan Oros, în textul dedicat *Începuturilor istoriografiei româneşti asupra cărţii*, arată că, în spaţiul românesc, debutul acestui tip de demers coincide cu preocupările istoriografice iluministe, iar iniţiatorul istoriografiei române din secolul al XVIII-lea este Samuil Micu, urmaşul lui Inochentie. Sunt redate fragmente din două paragrafe de carte (cu sensul de 'capitol'): primul se referă la *Scriitorii români*, iar al doilea la *Alţi scriitori româneşti.*

În continuare, Anca Elisabeta Tatay vorbeşte despre *Litografiile din revista „Biblioteca Românească" de la Buda*, în anii 1821, 1829, 1830 şi 1834, arătând că ilustraţia lui Romulus, strămoşul romanilor, din primul număr al revistei din 1821, ar fi prima litografie publicată într-o tipăritură românească apărută la Buda (punctul de vedere al lui Gh. Oprescu).

Otilia Urs prezintă apoi *O dalterie din timpul arhiepiscopului Atanasie Anghel* acordată preotului Ion din Drăguş (1702); aflăm din acest articol că dalteria reprezintă „actul de numire care se acorda preoţilor cu ocazia hirotonirii" (p. 376).

Într-o contribuţie care analizează poezia *Verşul vlădicului Maer*, dedicată de un autor anonim episcopului blăjean Grigorie Maior, Ioan Chindriş atrage atenţia asupra primei transcrieri a textului – datorată lui Alin-Mihai Gherman (într-o broşură intitulată *Literatura română din Transilvania între preiluminism şi preromantism*) –, care ar conţine unele inexactităţi. Autorul oferă pe două coloane cele două transcrieri (propria variantă şi cea a lui Gherman) şi evidenţiază diferenţele dintre versiuni.

---

[5] Autoarea exemplifică prin *Arhieraticonul* lui Inochetie Micu-Klein (1748), *Arhieraticonul* lui Grigore Maior (1777), *Arhieraticonul* lui Atanasie, episcop al Râmnicului (1874), precum şi câteva manuscrise : *Ms. 1384* (1799), *Ms. 1518* (1878), *Ms. 2089* (1875), *Ms. 2320* (un arhieraticon anonim).

Scanned with OKEN Scanner

În ultimul articol din această secţiune, intitulat *Noi identificări de exemplare din cartea veche românească*, Otilia Urs se referă la textele aflate la Mănăstirea Piatra Craiului din judeţul Cluj – *Liturghii* (Blaj, 1756), *Ceaslov* (Blaj, 1778), *Psaltire* (Sibiu, 1811) şi *Psaltire* (Sibiu, 1827), care contribuie în mod decisiv la conturarea imaginii culturii româneşti vechi.

Cea de a patra secţiune reuneşte şapte articole referitoare la aspectele istorice ecleziale din secolul al XVIII-lea. Primul text, *„Adevăratul unit" şi „schismaticul". Preotul unit între model şi contramodel în timpul episcopului Inochentie Micu-Klein*, al lui Dumitru Dumitran, prezintă în contrast imaginea preotului unit (Inochentie Micu-Klein) şi imaginea preotului schismatic hirotonit de un ierarh ortodox.

Articolul Gretei-Monica Miron, *Strategii de întărire a unirii în dieceza de Făgăraş în secolul al XVIII-lea. Problema hirotonirilor din afara diecezei*, reprezintă o analiză subtilă, circumscrisă epocii vizate, a ritualului hirotonisirii preoţilor din afara diecezei după numirea unui episcop ortodox în Transilvania. Este creionat portretul ideal al preotului: „păstor sufletesc, povăţuitor al credincioşilor în cele spirituale dar şi lumeşti, în viaţa de zi cu zi, autoritate morală şi model de comportament social" (p. 403).

Contribuţia *Alegerea ultimului episcop al diecezei de Făgăraş: Alexandru Şeterca Şuluţiu*, semnată de Ioana Mihaela Bonda, aduce în discuţie un moment crucial pentru Biserica Română Unită: în condiţiile în care episcopul Ioan Lemeni fusese demis, în dieceza de Făgăraş, rămasă vacantă, este ales Alexandru Şterca Şuluţiu, bun cunoscător al dificultăţilor cu care se confruntau preoţii şi enoriaşii.

În următorul articol, înrudit tematic cu cel citat anterior, *Episcopul Ioan Lemeni în exilul vienez (1850–1861)*, Ciprian Ghişa prezintă viaţa zbuciumată a lui Ioan Lemeni, aflat în exil, după ce fusese demis de generalul Puchner în 1848, pe motiv că activitatea sa din timpul revoluţiei a fost considerată promaghiară şi antinaţională.

Studiul Ancăi Elisabeta Tatay, cu titlul *O privire de anasamblu asupra revistei „Gura satului" (1867–1881). Studiu de caz asupra caricaturilor „Gurii satului" din perioada pestană. Ianuarie 1869 – martie 1871*, aduce în atenţia cititorului o secţiune mai puţin cunoscută din presa epocii, şi anume presa umoristică ardeleană, al cărei întemeietor este considerat a fi Mircea Vasile Stănescu şi care, prin „Gura satului", alături de „Calicul" sau „Vulturul", a contribuit la procesul de îmbogăţire şi modernizare a limbii române. Interesante sub aspect documentar ni se par şi cele 40 de caricaturi aşezate la finalul articolului.

Penultimul articol, intitulat *Cadrele didactice de la Şcoala civilă unită de fete din Beiuş, elita intelectualităţii feminine locale*, prezintă componenţa corpului didactic (alcătuit în majoritate din profesoare) al şcolii respective şi activitatea acestuia până la momentul transformării şcolii civile în Liceul român unit de fete (1919).

Ultimul studiu, aparţinând unuia dintre coordonatorii lucrării, Ioan Chindriş, *Din enigmele masoneriei româneşti: „Frăţia de cruce"*, se opreşte asupra unui subiect puţin studiat şi mai degrabă obscur, şi anume Frăţia de cruce, considerată o „enigmă a secolului nostru" (p. 487). În anexă, Chindriş oferă trei scrieri pe această temă, traduse în limba română: *Câte ceva despre caracterul Valahilor, Fratres de cruce. Din vremurile lui Horea* (Brabée Gusztáv) şi *Frăţia transilvăneană a crucii* (Anton de Maillÿ).

Cele treizeci şi unu de studii şi articole care constituie substanţa lucrării prezentate oferă o imagine cuprinzătoare a secolului al XVIII-lea transilvănean, sintetizând informaţii din domenii diverse: istoria limbii, istorie eclezială, teologie, filosofie, literatură etc. Deşi conceput, inclusiv prin titlu, ca un omagiu adus lui Inochentie Micu-Klein, volumul aduce în atenţia cititorului şi alte personalităţi ale veacului: Petru Pavel Aron, Gherontie Cotore, Ion Iacob Aron, Ioan Barac, Ladislau Vajda etc.

Cristina-Mariana Lungu-Cărăbuş
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza"
Iaşi, bd. Carol I, nr. 11, România

Scanned with OKEN Scanner

*** *Şcoala Ardeleană*, vol. IV, coordonatori: Ioan Chindriş şi Ciprian Ghişa, Oradea, Editura „Episcop Vasile Aftenie", 2010, 326 p.*

Parte a unui demers susţinut de scoatere la lumină a valorilor culturale ale trecutului, cea de a patra apariţie a seriei intitulate *Şcoala Ardeleană* reuneşte noi contribuţii ale cercetătorilor interesaţi de problematica vastă legată de tema anunţată explicit prin titlu, precum şi de probleme generale privitoare la istoria culturii şi limbii române.

Lucrarea apare sub egida unor importante instituţii culturale ori ecleziastice ale zonei (Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, din Oradea, Asociaţia „Episcop Vasile Aftenie", Biblioteca Academiei Române – Filiala Cluj-Napoca, Asociaţia Cercetătorilor Istoriei Bisericii Greco-Catolice), volumul pus în discuţie fiind coordonat de Ioan Chindriş şi Ciprian Ghişa. Partea cea mai consistentă, reprezentată de studii şi articole, se divide în trei direcţii de interes: prezentarea unor personalităţi marcante ale iluminismului ardelean, într-o primă secţiune, secondată de articole ce tratează problematica vastă a istoriei limbii şi culturii româneşti vechi şi, într-o ultimă parte, reliefarea unor aspecte de istorie eclezială şi naţională. Volumul se încheie cu o serie de prezentări ale noilor apariţii de filologie românească, recenzia fiind o formă importantă de receptare critică şi de punere în pagină a intereselor cercetătorilor unui domeniu ştiinţific. Din sublinierea direcţiilor tematice remarcăm caracterul de publicaţie culturală, cu caracter interdisciplinar. Acest fapt trimite şi la una dintre metodele de studiu ale diverselor aspecte ale culturii române, regăsită în studiile de aici: contextualizarea, necesitatea cunoaşterii fenomenului prin prisma mediului în care s-a creat, scrutarea cauzelor interne şi a celor externe ale unei realităţi culturale şi înţelegerea sa în funcţie de acestea.

Debutând cu o serie de articole referitoare la individualităţile iluministe, volumul îşi lărgeşte aria tematică prin alte studii filologice, astfel încât cititorul interesat poate găsi pe parcursul celor 326 de pagini abordări diverse. Pe lângă evidenţierea unor aspecte novatoare ale textelor româneşti vechi, pe care le vom analiza secvenţial şi selectiv mai jos, întâlnim şi studii interdisciplinare. Astfel, în studiul semnat de Anca Elisabeta Tatay se discută despre *Frontispicii şi viniete laice gravate în lemn folosite pentru decorarea tipăriturilor româneşti de la Buda (1780–1830)*, iar Irina Iliescu se ocupă de *Reprezentarea **dansului cu batiste** în iconografia de tradiţie bizantină din Ţările Române*. Primul studiu, ce analizează o serie de frontispicii şi vieniete laice care împodobesc apariţii tipografice cu caracter laic sau religios, demonstrează că specialistul ce studiază problema cărţii româneşti vechi nu va putea neglija aspecte legate de istoria şi simbolismul artei, de evoluţia culturală sau inserţia ideologiilor etc. Concluzia autoarei este edificatoare: „Din cele expuse mai sus s-a putut observa că prin intermediul gravurii în lemn s-au folosit în tipăriturile româneşti de la Buda frontispicii şi viniete care prezintă variate şi uneori complexe elemente laice, adeseori cu implicaţii simbolice. Frontispiciile şi vinietele [...] ne dovedesc, încă o dată, nu doar valoarea documentară a tipăriturilor, ci şi valoarea lor artistică, şi atestă faptul că erau primite cu interes de către cititorii vremii" (p. 169). Precedat de o vastă analiză a dansului ca mod de relaţionare cu divinitatea, prin raportare la *Biblie*, studiul Irinei Iliescu reprezintă o erudită punere în pagină a unei analize în care critica artei se face cu fine şi îndrăzneţe observaţii, în care domeniile interferează, iar fenomenele culturale se explică unul prin intermediul celuilalt. Iată ce afirmă autoarea: „Analiza coregrafiei nu poate să omită aspectul său ludic [...]. Filiaţia dintre artă şi lingvistică se stabileşte din nou, întrucât în limba română termenul de joc se suprapune peste cel de dans. Ca şi jocul, dansul se desfăşoară în afara vieţii obişnuite, în cadrul unor limite de timp şi spaţiu bine stabilite" (p. 178).

În ceea ce priveşte studiile dedicate cărţii româneşti vechi şi cele de istorie a limbii, remarcăm, pe lângă varietatea subiectelor, caracterul de noutate al acestora. Astfel, autorii Niculina Iacob şi Ioan Chindriş, semnatari ai mai multor contribuţii în cadrul acestui volum, aduc în discuţie problema primei „concordanţe" biblice româneşti, alcătuită de Ioan Marginai şi rămasă în manuscris, însoţindu-şi demonstraţia, prin care se urmăreşte evidenţierea manierei de lucru a autorului, de vaste reproduceri

* Recenzia a fost redactată în cadrul proiectului POSDRU/88/1.5/S/47646, cofinanţat din Fondul Social European, prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

Scanned with OKEN Scanner

textuale. Aceeaşi metodă este folosită de autorii mai sus citaţi şi în articolul *Silvius Tannoli şi poemul său grăniceresc (o hermeneutică românească)*, o succintă analiză biografică, urmată de o hermeneutică a textului însoţită de punerea integrală în pagină a acestuia. Volumul poate fi astfel consultat de beneficiarul interesat şi ca antologie selectivă de fragmente inedite sau edite ale culturii române, cuprinzând vaste reproduceri ale textelor analizate ori opere ale personalităţilor puse în pagină în prima secţiune. Pe parcursul a peste de 60 de pagini, îl putem regăsi pe *Grigorie Maior – documente antologice*, demers al aceloraşi Ioan Chindriş şi Niculina Iacob, cu un preambul biobibliografic foarte util. Interesul pentru ierarhul ardelean se remarcă şi în studiul lui Cristian Barta, care, în studiul *Figura lui Grigorie Maior – viziunea lui Samuil Micu*, analizează documente ce evidenţiază interesante aspecte ale relaţiilor interumane ori culturale ale celor doi cărturari ardeleni.

Cele şase studii de istorie ecleziastică şi naţională tratează aspecte ale istoriei bisericii din Transilvania. Dintre acestea, cel al lui Daniel Dumitran – *Coordonate ale literaturii teologice româneşti în perioada Luminilor. Problema formării clerului* – suscită interesul prin analiza comparativă a unui bogat corpus de texte teologice, urmărind evoluţia şi modernizarea concepţiei referitoare la formarea clerului, prin ajustarea traducerilor textelor necesare cultului sau formării intelectuale, precum şi prin diversificarea tematicii. Un exemplu îl reprezintă traducerea unui text dogmatic, aparţinând lui Tournéley: „Conservatoare în esenţă, opţiunea pentru transpunerea în limba română a «prelegerilor» lui Tournéley, un autor «canonic» în deceniile anterioare, a fost determinată în mare măsură de necesitatea tipăririi unor manuale accesibile destinate tinerilor clerici, redactate în limba proprie. Renunţând parţial la maniera erudită de expunere, caracteristică lucrărilor originale, *Theologhia dogmatică şi moralicească despre taine* s-a constituit într-o literatură preponderent *funcţională*, fără a fi însă lipsită de trăsăturile unui tratat de teologie fundamentală" (p. 251).

Având o justificată culoare locală, prin tematica anunţată încă din titlu, seria *Şcoala Ardeleană* pune în lumină aspecte importante ale culturii noastre. Fără a-şi pierde dominanta filologică, volumul de faţă reuneşte contribuţii ce se adresează totodată istoricilor sau teologilor, teologia şi istoria fiind prin excelenţă domeniile cu care cercetătorul filolog se intersectează cel mai adesea. Cea de a patra apariţie a *Şcolii Ardelene* este aşadar un produs cultural ce indică, prin specificul contribuţiilor cuprinse în paginile ei, prolificitatea tematică a unei perioade de evoluţie culturală cum este cea a iluminismului ardelean, atât de mult cercetată, însă nu epuizată.

Elena Spiridon
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza"
Iaşi, bd. Carol I, nr. 11, România

N. A. URSU, DESPINA URSU, *Împrumutul în procesul modernizării limbii române literare (1760–1860)*, vol. III. *Repertoriu de cuvinte şi forme. Supliment*, Partea I (*literele A–M*), 412 p., Partea a II-a (*literele N–Z*), 418 p., Iaşi, Editura Cronica, 2011*.

Volumul al III-lea al lucrării *Împrumutul în procesul modernizării limbii române literare (1760–1860)* vine ca o completare a celorlalte două volume, apărute între anii 2004 şi 2006, fiind de fapt, aşa cum îl subintitulează autorii, un supliment la volumul al doilea, *Repertoriul de cuvinte şi forme*. În afara repertoriului de cuvinte şi forme propriu-zis, cu un material amplu, volumul mai cuprinde, în reluare, o *Notă introductivă* (p. 7–12), *Lista siglată a scrierilor consultate* (p. 13–59) şi *Lista abrevierilor* (p. 60–62)[6]. La sfârşitul părţii a doua a lucrării de faţă, este pusă la dispoziţia cititorului o foarte utilă erată privind volumul al II-lea al acestei importante lucrări ştiinţifice.

* Recenzia a fost redactată în cadrul proiectului POSDRU/88/1.5/S/47646, cofinanţat din Fondul Social European, prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

[6] Aceste două liste apar şi în partea a II-a a lucrării, p. 5–51, respectiv p. 52–54.

Scanned with OKEN Scanner

În *Nota introductivă*, N.A. Ursu şi Despina Ursu prezintă modul de elaborare a lucrării, pe baza diverselor surse literare şi nonliterare menţionate în *Lista siglată a scrierilor consultate*, utilizând criteriul onomasiologic. Materialul lexicografic ce se regăseşte în acest *Repertoriu de cuvinte şi forme*, constituit din neologisme din perioada modernizării limbii române literare (1760–1860), este prezentat sintetic, oferind „o imagine edificatoare a relaţiilor dintre diferitele influenţe externe exercitate asupra limbii române şi tendinţele ei proprii de dezvoltare" (partea I, p. 8). Autorii precizează că, pentru stabilirea cuvintelor-titlu, notate cu majuscule, au recurs la forma clasică din dicţionare, şi anume: substantivele, la nominativ singular nearticulat (*abandon*, *cruciadă*, *gorgon* „semn temporal în muzica psaltică", *scandal*, *zoolog* etc.), adjectivele, la masculin singular (*cromatic*, *leonin*, *parohial*, *tactic* etc.), iar verbele, la modul infinitiv (*accede*, *epitropi* „a exercita funcţia de epitrop", *protocoli*, *zeifica* etc.)[7]. După cuvântul-titlu, autorii indică, prin abrevierile uzuale în dicţionare, categoria gramaticală, neprecizând însă genul, conjugarea şi nici pluralul cuvintelor respective.

Articolele de tip lexicografic din repertoriu nu conţin, în general, definiţii decât în anumite situaţii (lexeme mai puţin cunoscute sau sensuri rare ale unor cuvinte polisemantice), când ni se oferă fie definiţii analitice (*gemă* „piatră preţioasă, bijuterie"; *sufragiu* „drept de vot, vot; aprobare, asentiment", *violare* 1. „nerespectarea unui drept, unei legi etc., necinstire"; 2. „împreunare silnică"), fie sinonime (*întabula* „înregistra", *mund* „lume", *vilan* „mojic, bădăran"). Cei doi lingvişti consideră că, această lucrare fiind un repertoriu, nu un dicţionar, definirea cuvintelor nu este necesară întotdeauna, ei invocând, de asemenea, şi „economia de spaţiu" (partea I, p. 9). De cele mai multe ori, s-a recurs la indicarea prin abreviere, în paranteză rotundă, a domeniilor, extrem de diverse, cărora le aparţin respectivele neologisme: maritim (Mar.) – *abordaj*, versificaţie (Versif.) – *acatalectic*, mitologie (Mit.) – *ambrozie*, retorică (Ret.) – *antonomază*, filozofie (Filoz.) – *apercepţie*, juridic (Jur.) – *arbitru*, Antichitate greacă (Antic. gr.) – *areopag*, militar (Milit.) – *balistă*, muzică (Muz.) – *bas*, botanică (Bot.) – *beladonă*, culinar (Culin.) – *biftec*, biserică (Bis.) – *canonicat*, administraţie (Adm.) – *comitat*, alimentaţie (Alim.) – *cantină*, vestimentaţie (Vestim.) – *capişon*, finanţe (Fin.) – *capital*, didactică (Did.) – *catihetic*, comerţ (Comerc.) – *comision*, contabilitate (Cont.) – *cont*, gramatică (Gram.) – *copulativ*, coregrafie (Cor.) – *contradans*, arhitectură (Arhit.) – *coridor*, poetică (Poet.) – *ditiramb*, religie (Relig.) – *dogmă*, astronomie (Astron.) – *eclipsă*, literatură (Lit.) – *eglogă*, zoologie (Zool.) – *elefant*, medicină (Med.) – *encefalită*, logică (Log.) – *entimemă*, fonetică (Fon.) – *epenteză*, lingvistică (Lingv.) – *germanism*, geologie (Geol.) – *glimer*, anatomie (Anat.) – *glasofaringian*, chimie (Chim.) – *glucină*, politică (Polit.) – *ohlocraţie*, teologie (Teol.) – *patrologie*, pictură (Pict.) – *penel*, psihologie (Psih.) – *percepţie*, tehnică (Tehn.) – *receptor*, istorie (Ist.) – *sabin*, tipografie (Tipogr.) – *stereotip* etc.

Repertoriul are în vedere atât sensurile proprii ale cuvintelor, cât şi cele figurate, indicate prin abrevierea *fig*. Interesante ni s-au părut articolele din repertoriu care includ şi unele contexte, având rolul de a evidenţia nuanţele semantice sau unele forme gramaticale. Pentru cele mai multe cuvinte, însă, sunt date doar atestările lor siglate, fapt prin care poate fi reflectată „frecvenţa cuvintelor şi a formelor respective, precum şi distribuţia lor pe epoci şi regiuni" (partea I, p. 10). Astfel, fiecare cuvânt are, pe lângă forma sa literară actuală, şi una sau mai multe variante din diverse texte ale epocii (de exemplu, *impacienţă*, *impaţienţă*, *impaciinţă*, *impaţiinţă*, partea I, p. 286; *lugubru*, *lugubăr*, *luguber*, partea I, p. 359; *numeros*, *număros*, partea a II-a, p. 70; *zootehnie*, *zootecnie*, partea a II-a, p. 416). Autorii repertoriului au preferat să nu marcheze accentul pentru toate cuvintele, ci doar pentru cele care se abat de la normele ortoepice actuale ale limbii standard sau când poate constitui un indiciu etimologic (v. partea I, p. 11; de exemplu, *bergamótă*, *bibliófil*, *colegián*, *diátribă*, *geránţie* „împuternicire", *monárhie*, *parálipsă*, *pardós* şi *párdos*, *preámbul*, *réumă*, *sirá* „şir, rând de generaţii" etc.).

Un aspect deosebit de important, care se impune aprecierii pentru o astfel de lucrare studiind împrumuturile în procesul de modernizare a limbii române literare, îl constituie preocuparea celor doi lingvişti în direcţia stabilirii etimologiei (uneori multiplă) a cuvintelor studiate, care este indicată la finalul fiecărui articol din acest repertoriu. În cazul textelor scrise cu alfabet chirilic, a fost aplicat

[7] Substantivele defective de plural (*ebenacee*, *eumenide*, *galinacee*, *mani*, *penaţi*) sau adjectivele care au doar formă de feminin (*gravidă*) sunt înregistrate în *Repertoriu* drept cuvinte-titlu.

Scanned with OKEN Scanner

principiul interpretării fonetice a grafiei, însă, în cazul exemplelor îndoielnice, s-a reprodus termenul ca atare.

Lucrarea, dedicată academicianului Marius Sala, se adresează lingviştilor, în special lexicologilor, punând la dispoziţie un dicţionar *sui-generis* de împrumuturi lexicale ce are la bază texte literare şi nonliterare din perioada modernizării limbii române literare (1760–1860).

Cristina-Mariana Lungu-Cărăbuş
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza"
Iaşi, bd. Carol I, nr. 11, România

EMIL SUCIU, *Influenţa turcă asupra limbii române*, vol. I: *Studiu monografic*, 2009, 726 p., vol. II: *Dicţionarul cuvintelor româneşti de origine turcă*, 2010, 914 p., Bucureşti, Editura Academiei Române.

La un secol de la prima sinteză dedicată contactelor româno-turcice (Lazăr Şăineanu, *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române*, 1900), Editura Academiei Române oferă publicului o lucrare de excepţie, cu privire la relaţiile lingvistice româno-osmane. Lucrarea, aparţinând turcologului Emil Suciu, adună, după cum mărturiseşte autorul, rezultatele unei munci de peste treizeci de ani, care a început sub îndrumarea lui Vladimir Drimba. Spre deosebire de Lazăr Şăineanu, care avusese în vedere şi aspectele culturale, Emil Suciu se opreşte la faptele strict lingvistice, discutând împrumuturile lexicale dacoromâneşti directe din turca osmanlâie; demersul autorului se întinde pe nu mai puţin de 1640 de pagini (ambele volume), format mare.

Ţinând cont de utilizarea neadecvată în literatura de specialitate a unui instrumentar lexical confuz, este necesară o scurtă privire asupra terminologiei adoptate de Emil Suciu. Cercetătorul distinge între influenţa turcică veche, din sec. VI–X (hună, avară, protobulgară), influenţa turcică preosmanlâie (pecenegă, cumană şi tătară) şi influenţa turcă osmanlâie. Termenul *tiurc* (*türk*), folosit uneori pentru a desemna familia limbilor şi popoarelor turcice, este înlocuit în lucrare cu *turcic*, care îi fereşte pe cititori de confuzii.

Volumul I cuprinde şase capitole, în care se face o analiză detaliată a influenţei turceşti sub raport istoric, geografic şi lingvistic. Împrumuturile din turca osmanlâie sunt strict delimitate de cele neosmanlâi, precum şi de cuvintele de origine turcă intrate prin intermediul altor limbi sud-est europene. Autorul face cu destulă prudenţă selecţia fondului preosmanlâu din limba română, subliniind dificultăţile specifice unui asemenea demers. Analiza împrumuturilor turceşti a permis câteva disocieri inedite: autorul identifică sursele împrumuturilor turceşti, arătând căile prin care acestea au pătruns la noi. Cu acest prilej, cercetătorul realizează o periodizare a influenţei turceşti, din trei perspective: cronologia împrumuturilor, viabilitatea şi sincronia lor (situaţia termenilor de origine turcă în fiecare dintre etapele istorice ulterioare preluării lor). Analiza repartiţiei teritoriale a cuvintelor de origine turcă osmanlâie a permis stabilirea gradului de influenţă turcească în acest sens, de unde constatarea că între ariile lingvistice din sud şi din est, pe de o parte, şi cele nord-vestice, pe de altă parte, există o adevărată prăpastie, majoritatea acestor împrumuturi concentrându-se în Muntenia, Moldova, Oltenia şi Dobrogea. Analizând prezenţa împrumuturilor în stilurile funcţionale ale limbii române, Emil Suciu constată că influenţa turcească a putut juca un anumit rol în delimitarea treptată a variantelor funcţionale ale românei literare.

Încadrarea fonetică a împrumuturilor turceşti în limba română este prezentată minuţios şi exhaustiv. Subcapitolul respectiv oferă prilejul unei foarte interesante analize a reflexelor unor foneme în graiuri. În ceea ce priveşte adaptarea vocalei *ö*, Emil Suciu este de părere că „unicul tratament regulat al vocalei [...] a fost *o*" (p. 223). Pe lângă excepţiile menţionate de autor, explicate prin evoluţii dialectale turceşti sau dacoromâneşti, este necesar să aducem în discuţie şi forma regională *iortoman* a lui *ortoman*. Trecând cu vederea posibilitatea originii sale preosmanlâi (pentru care ar pleda şi prezenţa diftongului iniţial), termenul ar putea confirma că turcicul *ö* a fost încadrat în

Scanned with OKEN Scanner

limba română şi ca *io*. Adaptarea morfologică a împrumuturilor este analizată din toate punctele de vedere, evidenţiindu-se situaţii spectaculoase, impuse de forma specifică a cuvintelor altaice, atipică pentru spaţiul romanic. Analiza amănunţită permite autorului să concluzioneze că nu se poate vorbi despre elemente turceşti în fonetica şi morfologia limbii române.

Sintaxa limbii române a fost slab influenţată de limba turcă. Un loc aparte îl ocupă condensarea lexico-semantică, prin care „unul dintre elementele componente ale construcţiei sintactice etimologice a fost detaşat din aceasta, însuşindu-şi conţinutul semantic al întregii îmbinări" (p. 342), procedeu discutat de Emil Suciu în mai multe studii[8].

Lexicul românesc de origine turcă a îmbogăţit inegal grupurile terminologice româneşti. Emil Suciu face o prezentare cu lux de amănunte a materialului (de unde lipsesc doar etimoanele, la care autorul a renunţat din economie de spaţiu) şi împate întregul material în opt grupuri terminologice, cuprinzând în total 46 de sfere semantice. În interiorul acestor grupuri terminologice, sferele semantice cele mai bogate în cuvinte turceşti (peste 100 de termeni) sunt următoarele: starea psihomorală (termenii care desemnează însuşiri negative sunt mult mai numeroşi decât cei care exprimă calităţi), îmbrăcămintea, alimentaţia, locuinţa, lumea vegetală, lumea animală. Grupul terminologic al societăţii pare a fi cel mai puternic influenţat, cu 1115 termeni, în majoritatea sferelor sale semantice înregistrându-se peste 100 de cuvinte de origine turcă (organizarea politică şi social-administrativă, armata, comerţul şi serviciile, activitatea financiară). Cu toate acestea, din punctul de vedere al viabilităţii împrumuturilor, acest grup terminologic a ajuns azi pe ultimul loc, cu un procent de cuvinte păstrate de doar 16%, primul loc fiind deţinut de grupul terminologic al naturii, cu un procent de 66%. Clasificarea din punct de vedere onomasiologic a împrumuturilor este interesantă şi utilă atât pentru iniţiat, cât şi pentru neiniţiat. Sfera semantică a îmbrăcămintei poate fi punctul de plecare pentru un studiu despre vestimentaţie, precizările autorului privitoare la răspândirea în timp şi spaţiu a cuvintelor fiind de un real folos. În analiza schimbărilor semantice pe care le-au suferit cuvintele de origine turcă, Emil Suciu ţine seama numai de procedeele proprii pentru obţinerea noilor sensuri, nu şi de mecanismele prin care iau naştere acestea. Capitolul dedicat semantismului se încheie cu un studiu asupra calcurilor semantice, cercetătorul admiţând însă şi unele coincidenţe în cazurile de calc identificate.

La nivel onomastic, influenţa turcească s-a exercitat mai pronunţat în toponimie, cu menţiunea că aceasta priveşte Dobrogea şi sudul Basarabiei, precum şi unele zone de graniţă. În restul ţării, aceste toponime provin, în general, din apelative sau din antroponime de origine turcă. Este important de subliniat existenţa unei categorii de toponime obţinute prin transplant toponimic (nume care iniţial desemnau locuri din afara graniţelor ţărilor române), căci acestea reflectă influenţa turcă savantă asupra limbii şi culturii româneşti (de exemplu, *Anadol* „Anatolia" < tc. înv. *Anadol*, *Cărâm* „Crimeea" < tc. *K(ı)rım* etc.).

Emil Suciu acordă o atenţie specială influenţei turceşti în domeniul formării cuvintelor. Spre deosebire de Lazăr Şăineanu, autorul consideră inadecvată încadrarea sufixului *-man* între morfemele de origine turcească, căci acesta este mai vechi decât influenţa osmanlâie, originea sa rămânând incertă. Trebuie remarcat şi elementul de compunere *baş* (< tc. *baş* subst. „căpetenie, comandant", adj. „principal, prim, întâi, cel mai de seamă"), analizat greşit în unele lucrări de specialitate recente.

Privitor la situaţia actuală a cuvintelor româneşti de origine turcă, se observă tendinţa pronunţată de eliminare a acestora, evidenţiată în ultimul capitol şi în anexe. Tot aici autorul face o prezentare a întregului material lexical, sintetizând în câteva tabele şi liste o muncă imensă reflectată în sutele de pagini ale monografiei.

În cel de-al doilea volum al lucrării, constituind *Dicţionarul cuvintelor româneşti de origine turcă*, se prezintă publicului larg situaţia fiecărui cuvânt în parte, în cele mai mici detalii. Lucrarea, cu toate că analizează contactele româno-turceşti în perspectivă strict lingvistică, se distinge prin bogăţia

[8] Amintim aici *Condensarea lexico-semantică*, apărută recent (2009) la Editura Institutul European, în care autorul tratează monografic acest fenomen lingvistic atât de puţin studiat.

Scanned with OKEN Scanner

izvoarelor documentare. Este un dicţionar istoric şi etimologic cu 2760 de cuvinte descrise lexicografic, cu datarea şi atestarea sensurilor, cu variantele împrumutate sau create pe teren românesc, dar şi cuvintele derivate sau compuse – tot pe teren românesc. Pe lângă etimonul turcesc, cu variantele sale, se dă şi corespondentul din celelalte limbi balcanice. Fiecare cuvânt este însoţit de informaţii despre statutul său în limbă şi perioada în care este atestat. Sensurile sunt traduse în franceză, dicţionarul dovedindu-se astfel un instrument util de lucru pentru romanişti, slavişti şi turcologi. Dezideratul mai vechi de a cerceta influenţa turcică în limbile est-europene capătă acum contur, când bibliografia lingvistică românească beneficiază de o lucrare de excepţie dedicată influenţei turceşti.

Constatăm că pentru numeroase cuvinte de origine turcică, multe dintre acestea panaltaice, a căror origine nu poate fi stabilită prin analiza fonetică, se specifică, în *Dicţionar*, etimologia turcă osmanlâie. Istoricul C. Giurescu, demonstrând originea preosmanlâie a unor termeni păstoreşti, afirmă că raporturile românilor cu tătarii şi turcii „nu au fost de natură să faciliteze asemenea împrumuturi”[9]. Lucrarea lui Emil Suciu demonstrează tocmai contrariul, căci există în *Dicţionar* un mare număr de cuvinte privitoare la creşterea animalelor de origine osmanlâie. Oprindu-se la un singur termen, *cioban*, Emil Suciu reţine momentul primei atestări a cuvântului (anul 1502), adăugând faptul incontestabil că, în prima jumătate a secolului XX, *cioban* nu era încă folosit în Transilvania şi Banat decât în puncte izolate. Trebuie însă să amintim aici prezenţa termenului în antroponimia românească din Carpaţii polonezi şi ucraineni. Ştiind că migraţiile păstoreşti din Carpaţi s-au încheiat în secolul al XVI-lea, pare de necrezut că un termen abia intrat în limba română ar fi putut influenţa onomastica atât de puternic[10]. Tot la păstorit ar trebui inclusă şi discuţia despre *cobuz* şi derivatele sale, *căpuţ* şi *căpuş*. Interesant este faptul că forma literară are în primele sale atestări sensul de „instrument cu coarde”, în timp ce formele *căpuţ* şi *căpuş*, atestate doar în creaţii folclorice, apar exclusiv cu sensul de „instrument de suflat”. În acord cu opinia lui Iorgu Iordan[11], Emil Suciu le explică prin etimologie populară (s.v. *cobuz*). Probabil ar trebui plecat de la un etimon preosmanlâu în *-us* (ştiindu-se că *-z* turcesc nu se afonizează în limba română), care ar fi putut fi adaptat sub forma sufixului diminutival *-uţ* sau *-uş* (cf. numele *Remus*, devenit în unele graiuri *Remuţ*, cu schimbarea accentului), cuvintele în *-us* nefiind specifice limbii române. Trecerea lui *o* protonic la *ă* apare şi în alte împrumuturi turcice (ex. tăt. *nohut* > *năut*, cf. *căbuz*). Considerăm că discuţia asupra instrumentelor muzicale păstoreşti ar merita să fie reluată şi încadrată într-o cercetare mai amplă despre lexicul păstoresc, folosindu-se informaţiile oferite de onomastică şi dialectologie.

După un secol în care cercetarea influenţei turceşti s-a făcut la noi în majoritate absolută de către nespecialişti (cum scria cândva Vladimir Drimba), Emil Suciu reevaluează întregul fond de cuvinte cu instrumentele turcologului şi ale românistului. Făcută de pe poziţia specialistului cu dublă formaţie, cercetarea ale cărei roade sunt prezentate azi publicului rămâne o contribuţie de referinţă pentru lingvistica şi filologia românească, lucrarea impunându-se în mod cert ca model şi instrument de lucru pentru viitoare cercetări nu doar filologice sau lingvistice, ci chiar din sfera mai largă a disciplinelor umaniste.

Iosif Camară
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”
Iaşi, bd. Carol I, nr. 11, România

[9] Const. C. Giurescu, *Împrumuturi cumane în limba română*: ***odaie*** *şi* ***cioban***, în SCL, XII, 1961, nr. 2, p. 213.

[10] Reţinem că din 11200 de antroponime legate de păstorit, aproape 60% au legătură cu termenul *cioban*, acesta deţinând prima poziţie în Ucraina şi a doua poziţie în Bulgaria, Grecia, Polonia şi Serbia. Vezi I. Boamfă, G. Camară, I. Camară, *Pasturing in the Carpathian-Balcan Space, based on Romanian names*, comunicare la *Forum Carpaticum*, Cracovia, 2010 (al cărei text este cuprins într-un volum în curs de apariţie).

[11] Iorgu Iordan, *Etymologies populares*, în „Bulletin linguistique”, X, 1942, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

MIHAELA-ELENA CIOCOIŢEI, *Valori universale ale operei lui Dimitrie Cantemir*, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2009, 438 p.*

Situată în rândul preocupărilor ştiinţifice menite să pună în lumină dimensiunea universală a operei cantemiriene, lucrarea reprezintă teza de doctorat a autoarei, putând fi percepută, aşa cum subliniază coordonatorul ştiinţific, acad. Ştefan Ştefănescu, ca o contribuţie la continuarea preocupărilor Academiei Române de a recupera şi de a edita opera integrală a lui Dimitrie Cantemir. Importanţa unui astfel de studiu amplu, care însumează nu mai puţin de 438 de pagini, e justificată încă din *Cuvântul-înainte*, semnat de Ştefan Ştefănescu, în care se remarcă succint aportul lui Dimitrie Cantemir la dezvoltarea culturii române, graţie erudiţiei sale, dorinţei de cunoaştere, dar şi perspectivelor deschise în variate şi numeroase domenii. Remarcând spiritul critic al autoarei şi acuitatea interpretării, prefaţatorul precizează că această reuşită e rodul unei munci temeinice, fundamentate pe o cunoaştere şi o analiză amănunţită a operei lui Dimitrie Cantemir, dublate de abilitatea cu care sunt mânuite tehnicile de investigaţie ştiinţifică. Noutatea lucrării e dată de caracterul interdisciplinar şi transdisciplinar al lucrării şi e susţinută de capacitatea autoarei de a interfera lectura istorică cu metodele specifice abordării ştiinţelor umaniste, respectiv exacte, dar şi de manipularea cu uşurinţă a datelor cu conţinut istoric, paralel cu cel al altor discipline.

În *Introducere*, autoarea justifică orientarea cercetării spre dimensiunea europeană şi universală a operei lui Dimitrie Cantemir ca pe o necesitate dictată de demersul ştiinţific actual, precizând totodată metodologia utilizată, care, jalonată de orientările pedagogiei moderne, împleteşte informaţia de ordin istoric şi umanist cu cea din cadrul altor discipline. Referindu-se la *Stadiul cunoaşterii* (p. 13–14), Mihaela-Elena Ciocoiţei menţionează etapele parcurse de Academia Română în demersul întreprins pentru a recupera şi valorifica opera cantemiriană. Sunt identificate cinci etape: A. *Etapa prerusă* (1825–1891), reprezentată de primele tipărituri postume ale operelor lui Dimitrie Cantemir, de tatonările şi descoperirile întâmplătoare, de primele ediţii ale operei cantemiriene, respectiv de delegarea primei misiuni ştiinţifice externe a Societăţii Academice Române; B. *Etapa Grigore G. Tocilescu* (1891–1909); C. *Etapa primelor ediţii critice moderne* (1923–1965); D. *Etapa cantemirologiei* (1970–1999); E. *Etapa reinterpretărilor şi a revelaţiilor* (2001–2005). Exteriorizându-şi bucuria din perspectiva cercetătorului, autoarea nu ezită să continue prin a evidenţia aportul propriu (p. 15–16), consemnând, în acest sens, următoarele aspecte: analiza discursului, de la tipologizare (primar, secundar, terţiar) la relaţionarea discursului cantemirian cu cel canonic în general; încadrarea lucrărilor lui Dimitrie Cantemir în noile abordări istorice, politice şi ştiinţifice; analiza operei din perspectiva opoziţiei o t i u m – n e g o t i u m [12]; prezentarea lumii dacice aşa cum se oglindeşte ea în viziunea lui Dimitrie Cantemir; conturarea rivalităţii dintre Dimitrie Cantemir şi Constantin Brâncoveanu; utilizarea analizei SWOT în încercarea de a răspunde dacă demersul cantemirian mai este actual şi necesar.

Conţinutul propriu-zis al lucrării e organizat pe patru capitole. În capitolul I, *Discursul istoric şi conexiunile sale în opera lui Dimitrie Cantemir*, este pusă în relief percepţia de „om total" (*Înţelept, Cărturar, Umanist, Enciclopedist*, p. 19) a personalităţii lui Dimitrie Cantemir, motiv pentru care încadrarea operei sale într-un singur gen sau domeniu anume este dificilă. Luând în calcul trei coordonate – activitatea de bază, preocupările autorului în raport cu rolul jucat în comunitate şi

* Recenzia a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU /88/1.5/S/47646, cofinanţat din Fondul Social European, prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

[12] Definind aceşti termeni, autoarea consemnează următoarele: „Om politic şi savant, Cantemir distingea clar răgazul (lat. «otium») de obligaţie (lat. «negotium»). Preocupările intelectuale reprezentau, în acelaşi timp, o obligaţie pentru individul ancorat în societate, cu atât mai mult cu cât individul aparţinea elitei, şi o desfătare pentru spirit. «Negotium» lega pe om de comunitate, responsabiliza elita şi corespundea planului material. «Otium» îl interioriza pe om în raporturile sale cu Divinitatea, îl conecta pe individ la elită, la cei asemenea lui şi corespundea planului spiritual. Între «otium» şi «negotium» se afla caritatea, obligaţia de a ajuta comunitatea, transformată în răgaz al spiritului" (p. 119); „În limbaj cantemirian, «otium» era *desfătare*, *plăcere*, iar «negotium» era *nevoinţă*, *trebuinţă*" (p. 121).

Scanned with OKEN Scanner

educaţia sa –, cercetătoarea identifică la Cantemir trei tipuri de discurs: *primar*, *secundar* şi *terţiar*. Menţiunea făcută e legată de centrarea pe discursul istoric, spre a releva conexiunile acestuia cu literatura şi alte ştiinţe, spre deosebire de cercetările de până în prezent axate pe critică, teorie a textului şi istorie literară. Astfel, celor trei coordonate particularizate li se asociază trei tipuri de discurs: *istorico-politic*, *istorico-filosofic* şi cel *politizat*, recurgerea la un tip sau la alt tip de discurs fiind influenţată de momentul utilizării sale, de intenţiile autorului, de specificul lucrării etc. Ceea ce întregeşte discursul lui Dimitrie Cantemir, subliniază autoarea, sunt intruziunile filosofice şi religioase, menite să prezinte Moldova ca pe o putere demnă de atenţia cancelariilor străine, respectiv expresivitatea limbajului. Mihaela-Elena Ciocoiţei admite că principele-cărturar se numără printre puţinele personalităţi ale secolelor al XVII-lea–al XVIII-lea care „iniţiază dialogul artelor şi ştiinţelor" (p. 101) în cadrul unui dialog cultural, el însuşi constituit ca secvenţă a dialogului civilizaţiilor. Om politic şi savant, Dimitrie Cantemir reuşeşte să-şi modifice discursul în funcţie de reperul avut în vedere, păstrând structura discursului ciceronian. Bună cunoscătoare a operei marelui cărturar preiluminist, dar şi a contextului istoric care a generat-o, autoarea analizează discursul cantemirian pe cele trei componente, ţinând seama de structura general valabilă a discursului clasic al literaturii latine. Un alt aspect ce atrage atenţia este abundenţa notelor de subsol, care nu conţin doar trimiteri bibliografice, ci au menirea de a completa conţinutul informaţional transmis.

În capitolul al II-lea al lucrării, *Valorile. Forme de universalitate. Modelul cantemirian*, se discută despre Dimitrie Cantemir în calitate de „model unic" (p. 151), despre capacitatea sa de a realiza o sinteză personală, aptă să prezinte cultura română ca parte integrantă a celei europene. Percepând valorile drept forme ale universalităţii, autoarea îl menţionează pe Dimitrie Cantemir printre puţinii cărturari preocupaţi cu adevărat de raportul dintre „universal şi matricea etnică – naţională, la nivelul discursului axiologic" (p. 158). După clasificarea care impune două tipuri de valori – *absolute* şi *individuale* – atenţia ne este orientată spre valorile individuale intelectuale (ştiinţa, scepticismul, spiritul critic), cărora li se asociază ca modele: *Cărturarul*, *Savantul*, *Reformatorul*, *Moralistul/Criticul*, respectiv spre cele sensibile (gusturile, pasiunile, preocupările, demnitatea), reprezentate de modele ca: *Nobilul*, *Curtezanul*, *Artistul*. Concluzia la care se ajunge e aceea că, în faţa potenţialului cititor, Dimitrie Cantemir îşi etalează toate aceste valenţe ale spiritului, fiind, în acelaşi timp: *Cărturar* (prin opţiunea pentru studiul îndelungat şi scris); *Savant* (prin preocuparea pentru elementul nou în sfera ştiinţelor), *Reformator* (ca domn), *Critic* (ca observator al moravurilor societăţii), *Artist* (prin firea sa pasională).

În ce priveşte capitolul al III-lea, *De la tradiţional la modern. Punctele cardinale ale operei cantemiriene*, aici autoarea îşi propune să rezolve câteva dileme: cum se defineau tradiţia şi modernitatea în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, care era raportul real dintre cele două concepte şi ce repere justificau apartenenţa la unul dintre ele; dacă se putea vorbi de tradiţie pură şi/sau modernitate irevocabilă; în ce context un om se dovedea tradiţionalist sau modern; care sunt astăzi accepţiile pentru cei doi termeni, respectiv cum sunt percepuţi cei doi termeni în mediul elitist/profan. Opera principelui-cărturar oglindeşte cele două concepte, ţinând seama de cinci paliere des întâlnite în cadrul cercetării istorice: politica, economia, socialul, cultura şi mentalitatea (p. 200). Deşi autoarea îşi propune ca tehnică de lucru abordarea lor succesivă, autonomă, nu lipsesc cazurile de interferenţă a palierelor, demersul final dovedindu-se deopotrivă sincronic şi diacronic.

Cel din urmă capitol, *Dimitrie Cantemir – atitudini. Viziunile unui cărturar*, ne furnizează date importante menite să susţină universalitatea operei cantemiriene, ca o rezultantă a atitudinii faţă de anumite probleme supuse atenţiei. În lucrările ilustrului cărturar sunt dezvăluite patru modele atitudinale: *războinicul* sau *administratorul*, *binefăcătorul*, *înţeleptul* şi *intransigentul* sau *savantul*. O altă idee asupra căreia se insistă în această parte din lucrare e legată de problema dacică. Ţinând seama de diverse coordonate (literară şi filologică, istorică, a imaginarului), Dimitrie Cantemir susţine cu argumente solide faptul că dacii şi romanii sunt strămoşii românilor. Ancorat în realităţile vremii, cunoscând dezvoltarea însemnată a lingvisticii în secolul al XVIII-lea, Dimitrie Cantemir nu ezită să caute originile românilor chiar şi pe tărâm filologic, evidenţiind ideea că orice popor e legat implicit de limba sa şi că orice proces de etnogeneză angrenează şi o componentă lingvistică. Graţie preocupărilor legate de stabilirea identităţii neamului şi a limbii române, Dimitrie Cantemir e văzut de autoare ca unul dintre primii comparatişti şi cercetători atenţi ai limbilor romanice, dar şi printre cei

Scanned with OKEN Scanner

care sesizaseră importanţa toponimiei şi a antroponimiei în acest sens. Deşi operele lui Dimitrie Cantemir conturează cadrul istoric al dezvoltării statului medieval Moldova, el e considerat primul istoric atent la substratul etnolingvistic, subliniind importanţa conservării moştenirii ancestrale ca fundament al civilizaţiei europene moderne. Un număr relativ mare de pagini (p. 320–344) este rezervat subcapitolului *Viziunea lui Dimitrie Cantemir despre Ştefan cel Mare*, în care, după ce se realizează un scurt inventar al operelor lui Dimitrie Cantemir ce evocă figura importantului conducător al Moldovei, cunoscut pentru politica sa diplomatică, ne reţin atenţia o serie de precizări considerate ca relevante, legate de domnia lui Ştefan cel Mare, ca epocă de prestigiu în istoria Moldovei, respectiv de asocierea domnitorului unui adevărat mit istoric. Lucrarea marchează şi rivalitatea deja bine cunoscută dintre Dimitrie Cantemir şi Constantin Brâncoveanu, într-un subcapitol distinct, *Rivalităţi absolute: Constantin Brâncoveanu*, în care autoarea consemnează în mod explicit ca fundament al acestei rivalităţi 13 motive, prin prisma cărora e proiectată imaginea negativă a rivalului paralel cu supradimensionarea eului cantemirian.

Concluziile, formulate într-o viziune modernă, prin aplicarea analizei SWOT, încearcă să răspundă la întrebarea legată de actualitatea şi necesitatea demersului cantemirian, finalitatea fiind aceea de a formula idealul pedagogic al omului de succes, pornind de la înfăţişarea aspectelor importante din viaţa şi opera principelui-cărturar. Discrepanţa dintre perioada evocată şi percepţia nouă dată de metodele moderne utilizate reflectă dorinţa autoarei de a conferi perenitate acestui nume. Rezumatul în limba engleză, bibliografia densă, glosarul minimal de termeni, indicele de nume proprii proiectează imaginea de ansamblu a operei cantemiriene.

Lucrarea Mihaelei-Elena Ciocoiţei reprezintă o contribuţie remarcabilă la mai buna înţelegere a personalităţii lui Cantemir, prin materialul informaţional vast pus la îndemână şi unghiurile de vedere noi propuse. Cartea este un instrument util pentru diverse categorii de specialişti: lingvişti, istorici, teologi, pedagogi etc., demonstrând încă o dată că marile personalităţi, în cazul de faţă Dimitrie Cantemir, permit periodic, prin re-lectură, noi interpretări şi abordări.

Anuţa-Rodica Ciornei-Ardelean
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza"
Iaşi, bd. Carol I, nr. 11, România

ALEXANDRU PHILIPPIDE, *Istoria limbii române*, ediţie critică de G. Ivănescu, Carmen-Gabriela Pamfil şi Luminiţa Botoşineanu, Iaşi, Editura Polirom, 2011, 672 p.

Acest volum ne oferă satisfacţia apariţiei unei cărţi ce face proba, de nicio instanţă publică impusă, dar cu atât mai preţioasă, a unei staturi ştiinţifice şi a unei trăiri spirituale ce le conferă realizatorilor statutul de slujitori ai înaltei culturi şi ai deplinei loialităţi profesionale, ca o cinstire de care se vor împărtăşi din partea beneficiarilor lecturii. Ne referim la tipărirea unei monumentale ediţii Alexandru Philippide, cuprinzând un curs de *Istoria limbii române* propus de acest savant la Universitatea din Iaşi, între anii 1893 şi 1933, aşadar în etapa pregătirii, dar şi după publicarea operei sale capitale, *Originea românilor*, şi paralel cu activitatea marelui lingvist ca redactor al *Dicţionarului limbii române* al Academiei (1897–1905), aspecte care sporesc dimensiunea ştiinţifică a ediţiei şi interesul pentru studierea ei.

În faţa propriilor conştiinţe şi în forul ştiinţei româneşti, responsabilitatea de a realiza şi pune în circulaţie această valoroasă operă şi-au asumat-o, într-o simbolică descendenţă, G. Ivănescu, promotor al marii ştiinţe a lui Philippde în cadrul unei şcoli lingvistice la Iaşi, obligaţie morală preluată şi continuată de eleva profesorului Ivănescu, Carmen-Gabriela Pamfil, cercetător ştiinţific principal, lexicograf, autoare, printre altele, a unei monografii *Alexandru Philippide* (2008) şi editor, în colaborare, al altor opere philippidiene, cea care, la rândul său, i-a transmis ataşamentul pentru cunoaşterea operei Magistrului Şcolii lingvistice ieşene mai tinerei sale colege, Luminiţa Botoşineanu, dialectolog şi editor de texte de specialitate, de asemenea cercetător ştiinţific principal la Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide" al Filialei Iaşi a Academiei Române.

Scanned with OKEN Scanner

Compararea demersului de faţă cu editarea *Cursului de lingvistică generală* al lui Ferdinand de Saussure de către studenţii acestuia prezintă semnificative şi favorabile analogii, sustenabile şi prin aparatul critic, exemplar, al volumului: *Introducerea*, o adevărată monografie philippidiană, *Bibliografia* (în cea mai mare parte operă de reconstituire), titrarea majorităţii secţiunilor şi adnotarea textului acestora, adesea de actualizare documentară şi ca stadiu al cunoaşterii, redactarea *Anexelor*, cuprinzând lista operelor lui Alexandru Philippide, un număr de hărţi, reproducerea de pagini manuscrise din cursul universitar al autorului şi din notiţe de la curs ale studenţilor săi şi, în sfârşit, două indice, unul de *nume*, iar celălalt de *cuvinte, forme gramaticale, variante fonetice şi elemente derivative*, acesta din urmă o adevărată trecere în revistă raţională a materialului lingvistic studiat. Rezumate în limbile engleză, franceză şi germană încheie volumul.

Semnalăm câteva aspecte demne de interes, atât prin însăşi filiaţia mai sus evocată, cât şi prin faptul că, pentru stabilirea textului, autorii ediţiei au utilizat note de curs ale unor foşti studenţi ai lui Philippide: Iorgu Iordan, Mihai Costăchescu, Ion Lăzărescu, Elvira Irimia, Virginia Ghibu, Lucia Pop, Haralambie Mihăescu, Diomid Strungaru, S. Vărzaru, cele mai multe, nume cunoscute filologilor, dar toate aparţinând şi memoriei afective a numeroşi ieşeni.

În al doilea rând, vrem să recomandăm acest magistral curs, mereu actual, tuturor acelora care se interesează de problematica, deosebit de complexă şi, dată fiind puternica personalitate a Profesorului, extrem de pasionantă, în special a două mari secţiuni ale cărţii, *Istoria sunetelor* şi *Istoria formelor*, adevărate radiografii nu numai cu privire la domeniul studiat, ci şi asupra viziunii şi comportamentului de abordare şi cercetare ale acestuia de către specialiştii – lingvişti, filologi, editori – din diferite epoci şi reprezentând chiar diferite culturi şi mentalităţi.

*

Profităm de această conjunctură editorială pentru a aduce în actualitate una dintre primele semnalări din filologia românească (poate chiar prima?) a limbii de lemn folosite în texte de un profil general administrativ, cu aplicare la lucrări ştiinţifice; este vorba de analiza stereotipiilor din rapoartele (reale sau virtuale) de premiere a unor opere, respectiv de respingere de la premiere a acestora de către Academia Română, clişee atribuite, polemic „specialistului român", considerat de Philippide în mod obligatoriu ca superficial; aceste clişee capătă numele de „calupuri de vorbă".

Reproducem aidoma textul respectiv după *Un specialist român la Lipsca* (lucrare tipărită în anii 1909–1910 în mai multe numere din revista „Viaţa românească" şi, apoi, într-un volum de 171 de pagini, în 1910, după care citâm, de la p. 140), cu menţiunea că, pentru sublinierea paralelei puse în discuţie de Philippide, am intervenit în ceea ce priveşte punerea în pagină a paragrafelor, evidenţiind grafic formulele şi cuvintele de contrast relevante (am păstrat însă ortografia autorului):

„Spusa lui [a *specialistului*] farmecă precum fermeca glasul sirenelor. D-sa chiar are nişte calupuri de vorbă din care scoate la ocazie ediţii nouă, dar stereotipe, precum:

Atunci cînd laudă:

«lucrare ce *se rîdică* mult deasupra lucrărilor obişnuite – *dovedeşte* stăpînirea domeniului de cunoştinţi căruia aparţine – *competinţă* în feliuritele ştiinţi ajutătoare – *stăruinţă* în urmărirea detaliilor celor mai mici – *claritate* în expunerea principiilor şi faptelor grupate – soluţiunile ce se dau chestiunilor controversate şi aprecierile ce se fac asupra teoriilor hazardate sînt *cele mai potrivite şi cele mai juste* în starea de astăzi a cercetărilor – *ultimul cuvînt al ştiinţii* – scriere *senină* – *ultimele cercetări* ale învăţaţilor apuseni – dacă cîteva din opiniile D-lui *** *sînt discutabile*, această împrejurare *nu scade întru nimic valoarea* constatărilor făcute – nu pot întra în detalii – *spirit strict ştiinţific* – rezultate *trainice* ale unui studiu *temeinic* – productul unui *spirit distins* – face epocă».

Iar cînd dezaprobă:

«lucrarea *nu se rîdică* mult deasupra lucrărilor obişnuite – *nu dovedeşte* stăpînirea domeniului de cunoştinţi căruia aparţine – *lipsă de competinţă* în feliuritele ştiinţi ajutătoare – *lipsă de stăruinţă* în urmărirea detaliilor celor mai mici – *obscuritate* în expunerea principiilor şi faptelor grupate – soluţiunile ce se dau chestiunilor controversate şi aprecierile ce se fac asupra teoriilor hazardate *nu sînt cele mai potrivite şi cele mai juste* în starea de astăzi a cercetărilor – acesta *nu este ultimul cuvînt*

Scanned with OKEN Scanner

al ştiinţii – scriere *pătimaşă* – acestea *nu sînt ultimele cercetări* ale învăţaţilor apuseni – dacă cîteva din opiniile D-lui *** *nu sînt discutabile*, această împrejurare *nu măreşte întru nimic valoarea* constatărilor făcute – nu pot întra în detalii – *spirit neştiinţific* – rezultate *şubrede* ale unui studiu *netemeinic* – productul unui *spirit ordinar* – este departe de a face epocă»".

„Cel mai hazliu din aceste calupuri este că «nu poate întra în detalii». Din lipsă de spaţiu!"

Dacă nu am... actualizat în niciun fel exprimarea, este şi pentru că am respectat, cu folos pentru cititor, un precept philippidian, întru apărarea păstrării nealterate a felului de a scrie al unui autor: „limba unui scriitor este, ca şi conţinutul scrierii sale, proprietatea lui...".

*

Revenind la monumentala ediţie critică a cursului de istorie a limbii române al lui Alexandru Philippide, vom încheia manifestându-ne preţuirea faţă de trăirea şi gestul de devoţiune al lui G. Ivănescu de a oferi lingviştilor, filologilor, dar şi tuturor oamenilor de cultură, o operă importantă, ştiinţific şi sentimental, a fostului său profesor, şi exprimându-ne recunoştinţa pentru munca de benedictin, încheiată şi printr-o remarcabilă reuşită tipografică, a editoarelor contemporane nouă, pentru înscrierea lor – cu generoasă deschidere – în acest exemplar dialog peste timp, ca expresie *sui-generis* a ideii de banchet platonician.

Stelian Dumistrăcel
Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide"
Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

EUGEN SIMION, *Ion Creangă. Cruzimile unui moralist jovial*, Iaşi, Editura Princeps Edit, 2011, 180 p.

Această carte are darul de a atrage atenţia în mod deosebit, mai întâi prin cele două nume ce apar pe copertă, *Ion Creangă*, interpretat de *Eugen Simion*, reputat critic şi istoric literar, preşedintele Secţiei de Filologie şi Literatură a Academiei Române. Acestor două nume li se adaugă, în calitate de prefaţator, dar şi de coordonator al colecţiei „Biblioteca Ion Creangă" al editurii citate, un alt membru al Academiei Române, *Mihai Cimpoi*.

Dimpreună cu astfel de repere din zona noosferei, promiţător (dar acesta şi provocator) este, apoi, titlul, prin componenta polemică vizând imagini şi termeni din speţa paradoxurilor: dacă nu este obligatoriu ca un moralist să se manifeste faţă de o societate oarecare prin cruzime, tot aşa, seninătatea – obişnuit canonică – a acestuia pare să facă un atare concept prea puţin compatibil cu ceea ce se înţelege printr-o voioşie, chiar funciară. Dar, dacă ţinem seama de faptul că în discuţie este „monstrul sacru" Ion Creangă, izvor, el şi opera sa, al unei exegeze cu adevărat impresionante, aşadar atunci când ai, ca Eugen Simion, plăcerea de a te înscrie într-un dialog peste timp, direct sau virtual, cu autori şi opinii din cărţi cum sunt, ca repere cronologice, monografia din 1938 a lui G. Călinescu (dacă nu chiar cea a lui J. Boutière, din 1930), respectiv, să zicem, dicţionarul personajelor lui Creangă al lui Valeriu Cristea (1999), fiecare enunţ trage greu şi din fiecare cuvânt pot ieşi scântei (şi ies!).

Aşadar, şi fiindcă este vorba de cadrul general de „eseu sprinţar", cum şi-a caracterizat opera chiar autorul (cu ocazia lansării acesteia la Iaşi, pe data de 3 iunie 2011), Eugen Simion se vădeşte un maestru al abordării maieutice, inclusiv prin valenţa ei ironică: dată fiind o proiecţie generală de „autoficţiune", criticul literar îl „ajută" permanent pe Creangă să-şi dezvăluie opera, dar se şi alătură personajelor spre a ni-l dezvălui pe narator. Firească, aparenţele înscenării nu trebuie să ne ispitească spre facţios; Eugen Simion mărturisea că a scris cartea din plăcerea lecturii, dar asta nu înseamnă că rezultatul ar ambiţiona procurarea, cititorului, a unei simple şi agreabile deconectări ludice. Cred că îmi pot permite dezvăluirea unei chei de lectură, cuprinsă în dedicaţia de pe exemplarul meu al cărţii: „Dlui S. D., această *jucărea* critică foarte serioasă".

Foarte serioasă etic, deoarece autorul mărturisea că a scris cartea, de exemplu, şi ca un protest faţă de atacul, iraţional şi pernicios, îndreptat în zilele noastre împotriva satului, printre actele

Scanned with OKEN Scanner

reprobabile aflându-se, de exemplu, desfiinţarea şcolilor din aşezări rurale cu mai puţin de 300 de elevi; or, se întreba acest interpret al mentalităţii şi spiritualităţii ţărăneşti ilustrate de Creangă sau de Marin Preda, ce mai poate însemna, pentru devenirea naţională, un sat fără şcoală şi fără biserică?

Foarte serioasă, însă, mai ales profesional, prin demersul descifrării şi înţelegerii omului şi operei pe traiectul de la „critica de identificare" (cu referire la Maiorescu), prin faza reprezentată de o preţuire literară propriu-zisă sau de statutul de „creator superior dintr-o nobilă familie spirituală" (viziunea G. Călinescu), până la lecturile moderne ce prezintă „un nou Creangă", ale lui Vasile Lovinescu sau Valeriu Cristea, parţial acceptate, frecvent puse sub semnul întrebării de Eugen Simion. Ca interpret original, comparabil cu dirijorul unei orchestre mijlocind, potrivit experienţei şi sensibilităţii sale, armonizarea receptării heteroclitelor şi tulburătoarelor *Carmina Burana*, atunci când se ocupă de intruziunea miraculosului într-o naraţiune „aproape" realistă, de fabulos, de demonologia prozei lui Creangă, de filozofia existenţei din *Amintiri*, pentru a încheia aplicându-i obiectului analizei sale formularea de elogiere a lui Goethe privitoare la Dante: „Creangă nu este un talent, Creangă este o natură".

Şi pentru literaţi, şi pentru lingvişti, ca primi destinatari ai cărţii, lectura *Cruzimilor unui moralist jovial*, ca provocatoare scriere de etapă, constituie un excelent prilej de verificare a gusturilor şi a capacităţii de a înţelege şi interpreta dialogal creaţia artistică prin prisma celor patru relaţii clasice ale cunoaşterii: ceea ce ştii că ştii, ceea ce ştii că nu ştii, ceea ce nu ştii că ştii şi, în sfârşit, ceea ce nu ştii că nu ştii: în materie de artă şi de arta cuvântului, în ipostaza, la Creangă, de matrice lingvistică de factură rurală a unui stil individual.

Simpla parcurgere a *Indicelui de nume* evidenţiază, [sugestiv] prin frecvenţa apariţiei, principalele personalităţi devenite parteneri de dialog ai autorului: primele locuri le ocupă, în ordine, George Călinescu, Titu Maiorescu, Valeriu Cristea şi Garabet Ibrăileanu.

Lectura cărţii este deosebit de avantajos recomandată printr-o *Tablă de materii* ce trimite la cele XIV secţiuni ale tratării prin titluri veritabile „praguri de lectură": mărturii de polemică implicită, dar şi de raliere întru admiraţie, sau de superioară detaşare prin diagnostic, dintre care selectăm câteva: „I. Creangă – «vârtosul glumeţ». Creangă estetul – «un umanist al ştiinţelor săteşti». Un spirit homeric. Un iniţiat în ştiinţele ezoterice. Cruzimile unui moralist jovial şi umoristic. Un Creangă care suportă mai toate demersurile criticii literare"; „VIII. *Moş Nichifor Coţcariul*. Un Mitică moldav şi arta lui de a seduce printr-o bine dichisită artă a divagaţiei şi a aluziei"; „ XI.8. Calomnierea unei neveste cinstite – «băbătia» din *Moş Nichifor Coţcariul*". Şi concluzia: „XIV. Creangă nu este un talent, Creangă este o natură".

Stelian Dumistrăcel

MARIUS SALA, *101 cuvinte moştenite, împrumutate şi create*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2010, 250 p.

Volumul de faţă prefaţează o colecţie intitulată metaforic „Viaţa cuvintelor", ca sugestivă formulare a unui proiect editorial ce se anunţă de anvergură, găzduit de „Humanitas" şi coordonat de Marius Sala, vicepreşedinte al Academiei Române. Este şi acesta un prilej să ne reamintim faptul că, prin numeroase lucrări de specialitate, tipărite de-a lungul a trei decenii, în ţară şi peste hotare, acad. Marius Sala este nu numai cel mai important exeget contemporan al domeniului, ci şi cel mai activ şi mai cunoscut interpret, pentru un public mai larg, al lexicului limbii române, prin captivantele-i expuneri din cadrul ciclului despre *Istoria cuvintelor* de la TVR Cultural, publicate în volumele *Aventurile unor cuvinte româneşti* (Editura Univers Enciclopedic; I, 2005; II, 2006) şi *Cuvintele – mesageri ai istoriei* (Editura Meronia; 2009).

Cu racordare la erudiţia tratării generale, de către Marius Sala, a temei, specialiştii pot asocia, desigur, titlul colecţiei cu formularea (model direct sau sugestie, apoi, pentru alţi autori) pe care o datorăm lingvistului francez Arsène Darmesteter, prin *La Vie des mots étudiée dans leurs significations* (Paris, 1887); pe de altă parte, putem constata că un lingvist care a mers destul de departe pe linia

Scanned with OKEN Scanner

unui antropomorfism *sui-generis* în materie de proiecţie a terminologiei lingvistice (vezi şi sintagmele «familie de limbi», «limbă-mamă», «limbi-fiice», «limbi-surori», sau «familie de cuvinte»), derivând din această viziune generală, a fost Jules Gilliéron, cu tratatul intitulat nici mai mult nici mai puţin decât *Pathologie et thérapeutique verbales* (Paris, 1921). Se poate aprecia că, pentru utilizarea unor astfel de termeni, trebuie luat în considerare şi lingvistul român Sextil Puşcariu, citat de Marius Sala; Puşcariu a vorbit despre „sterilitatea" unor cuvinte, adică de „neputinţa" lor de a produce o „familie" de derivate, în care să poată fi recunoscut acelaşi radical, motiv al dispariţiei din română, de exemplu, a „moştenirilor" (altă metaforă) din latină de tipul *aceră* 'acvilă', (a) *deşidera* 'a dori' ori *lard* 'slănină'.

Câteva aspecte generale care conturează şi creditează ideea de „viaţă a cuvintelor" printr-o proiecţie de biografie, adică de scriere a vieţii, specifică grupurilor umane şi oamenilor, parcurgând diferite secţiuni ale volumului pe care îl prezentăm. Prima parte, *Despre cuvinte, în general*, este una de teorie a limbii în ceea ce priveşte lexicul, cu implicaţii de filozofie şi de istorie a limbii, într-o expunere elevată, dar accesibilă unui public larg, intenţie şi realizare puse în lumină de intitularea secţiunilor, de tipul *Certificatul de naştere al cuvintelor* (în legătură cu etimologia, din care aflăm şi de ce despre unele cuvinte se poate afirma că sunt „fără dată de naştere"), *Apariţia cuvintelor* (cu pertinente exemple privind clasele „creaţii interne" şi „împrumuturi", ultimele fiind *directe*, dar şi *indirecte*, concept prin care se trimite la aşa-zisa categorie a „cuvintelor călătoare") şi, în sfârşit, *„Moartea" cuvintelor* (capitol în care se răspunde întrebării „De ce mor cuvintele?").

Câteva exemple : fără „dată de naştere", în limba română, sunt diferite nume topice, aparţinând, probabil, unui strat „preindoeuropean", dar care au fost transmise prin limba traco-dacilor, de tipul *Dunăre*, *Iaşi*, *Nistru*, *Olt*, *Prut*, *Zarand*; pe de altă parte, cuvintele pot muri... „de bătrâneţe"; dacă ies din uz anumite obiceiuri sau obiecte, numele lor sunt uitate (principiul „Wörter und Sachen"): nu numai că astăzi nu mai sunt cunoscute, în uzul curent, cuvinte cum ar fi turcismul *tabalhana* 'tăbăcărie', dar au fost înlocuite prin împrumuturi din alte limbi şi s-au pierdut şi cuvinte de origine latină, de tipul *auă* 'strugure', sau *lim* 'noroi' (acesta din urmă păstrat doar în unele graiuri).

O a doua secţiune a volumului, *Despre cuvintele româneşti, în special*, după o introducere generală privind *Moştenirea latinească*, atrage atenţia asupra unui triptic reprezentând schiţa tipului lingvistic dacoromânesc, ca un idiom *împrumutător*, *creator*, dar, la rândul său, şi *exportator* de cuvinte. Este în general recunoscut statutul României ca „mare importator de cuvinte"; Louis Deroy, autorul amplei monografii *L'emprunt linguistique* (Paris, 1956), a caracterizat româna chiar drept un „paradis al împrumuturilor". Dincolo de aceasta, însă, important este fenomenul creaţiei pe teren românesc (prezentat în secţiunea *Româna – creator de cuvinte*), cu referire la un aspect tehnic, derivarea, dar cu extinderea discuţiei asupra unor trăsături aparte ale acestui mijloc de formare a cuvintelor, derivarea *expresivă*, drept rezultat al afectului, şi ca manifestare a posibilităţii de a forma, de exemplu, nume comune de la nume proprii.

Pentru publicul larg, dar şi pentru specialişti, un interes aparte îl suscită cel de al treilea element al tripticului, secţiunea ce propune imaginea României ca „exportator": cuvinte româneşti au fost împrumutate de vorbitorii tuturor limbilor învecinate teritorial sau de cei ai minorităţilor naţionale de pe teritoriul românesc, prin relaţii de diferite tipuri cu românii. O situaţie de-a dreptul privilegiată are, de exemplu, termenul *brânză*, răspândit într-un larg areal european central, dar mai ales sudic, sud-estic şi estic, fie prin transhumanţă, fie prin comerţ (cuvântul respectiv este prezent în nu mai puţin de treisprezece limbi, printre care bulgara, sârba, maghiara, ceha, polona, rusa, ucraineana, dar şi turca, neogreaca sau italiana!).

Biografiile, înfăţişând adevărate aventuri în ceea ce priveşte originea, circulaţia şi evoluţia semantică a celor *101 cuvinte moştenite, împrumutate şi create*, oferite de acad. Marius Sala în prezentul volum, constituie şi o promiţătoare introducere pentru următoarele apariţii din colecţia „Viaţa cuvintelor"; coordonatorul are în vedere publicarea unor volume care să cuprindă radiografii ale unor domenii cum sunt terminologia cultului religios, cea numismatică, muzicală sau cea a jocului de şah.

*

Am încercat verificarea, cu rezultate pozitive, a impresiei că sintagma „Viaţa cuvintelor" a depăşit statutul de expresie a unei viziuni proprii specialiştilor în lingvistică, devenind proiecţia lexicală a unui mental de tipul celor care traduc universalii lingvistice; nu numai că „formula" se

Scanned with OKEN Scanner

regăseşte în diferite limbi (europene), dar domeniul aplicaţiei poate fi găsit în diverse zone de preocupări. Iată, mai întâi, după preluarea ca titlu de rubrică în revista „Limba română" – Bucureşti (cf. nr. 4/2008), o curajoasă adaptare din perspectiva pragmalingvisticii : sub numele Paul Kedrosky (personalitate din mass-media), găsim formula, provocatoare, „The *Half-life* of words": demersul privind „the life & death of words" se ocupă de „legile statistice care guvernează fluctuaţia utilizării cuvintelor de la naşterea la moartea acestora" (cf. */paul.kedrosky.com/*). După lingvistică, primul loc în ceea ce priveşte apelul la imaginaţie l-am putea acorda beletristicii şi artei; de exemplu, un roman al scriitoarei germane Brigitte Giraud se intitulează *Das Leben der Wörter* (2007), iar în titlul filmului *La vida secreta de les paraules* (2005), al regizoarei catalane Isabel Coixet i Castillo, găsim, în plus, o notă de atracţiozitate pentru biografie (traducerea în germană: *Das geheime Leben der Worte*). Nu lipseşte nici titrarea în spaţiul socializării pe internet; formula *viedesmots* apare într-o denumire de blog (cf. /viedesmots.*canalblog.com/*), ori de site: „Vita di parole" este „il sito ufficiale di Vincenzo Cerami" (este vorba de un dramaturg şi scenarist italian; cf. */www.vincenzocerami.com/*). Dar formula are prestigiu şi în mediul didactic; de exemplu, un curs de la *School of the Arts and Media* (de la Kensington University, Faculty of Arts and Social Sciences) are ca temă „The Life of Words – ARTS1010" (*/www.handbook.unsw.edu.au/*).

Iată de ce nu doar titlul colecţiei „Viaţa cuvintelor", iniţiată la Editura „Humanitas" de acad. Marius Sala, este de natură să anunţe succesul demersului; sintagma, uşor de înţeles şi de acceptat, a putut deveni traducerea unui mental comun, într-o situaţie diferită de altele, din aceeaşi mare clasă de reprezentări, cum ar fi „cuvinte înaripate", ce par să rămână privilegiul rafinamentului filologic: corespondentele din diferite limbi ale acestei sintagme, cum sunt ital. *parole alate*, engl. *winged Words*, germ. *geflügelte Worte* (calchiată în ruseşte prin *крылатые слова*) etc., traduc enunţul homeric *ἔπεα πτερόεντα*.

Stelian Dumistrăcel

RODICA ZAFIU, *101 cuvinte argotice*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2010, 380 p.

Al doilea volum din colecţia „Viaţa cuvintelor", de la Editura Humanitas, lansată de acad. Marius Sala, ne dezvăluie preocuparea specială a Rodicăi Zafiu pentru o categorie de cuvinte a căror biografie este cu deosebire interesantă, cele aparţinând argoului, o preocupare a autoarei relevată şi până acum distinct, dar, oarecum sporadic, în abordări de stilistică a vorbirii, la diferite niveluri.

Pentru specialişti, după o sumară introducere, pusă sub titlul *De ce (şi cum?)*, cu profil de motivare (strict personală) şi de punere în temă cu privire la importanţa pe care autoarea o acordă investigării domeniului, prezintă, mai întâi, un interes aparte cunoaşterea desfăşurătorului de tratare a problematicii generale şi speciale a problemei studiate de Rodica Zafiu, care înfăţişează două mari secţiuni: [I] *Argoul românesc* şi [II] *Cuvintele* – în principiu cele 101, de la *abureală* la *zulă*, dar (după o sumară analiză a *Indicelui de cuvinte*), mai mult decât triplate ca număr, prin apelul la sinonimie, la grupare onomasiologică, sau, pur şi simplu, prin jocul asociaţiei de idei.

Prima secţiune a cărţii se constituie, de fapt, într-un studiu monografic al temei argoului, depăşind o (proclamată) problematică proprie argoului românesc, ceea ce se poate uşor susţine dat fiind faptul că, în fond, autoarea exemplifică folosind (doar preponderent) material românesc în discutarea unei teme generale de istoria limbii şi de teoria comunicării. Acest aspect este vizibil chiar din formularea titlului celor mai multe secţiuni ale primei părţi, de tipul „*Delimitarea argoului* (Identitar, criptic, ludic; Diversitate internă; Argoul în raport cu alte variante ale limbii; Denumiri)"; „*Istoricul fenomenului şi al cercetării*"; „*Dificultăţile cercetării*". Sau: „*Sursele lexicului argotic* (Împrumutul lexical; Evoluţia semantică; Derivarea, compunerea şi conversiunea; Abrevierile; Frazeologia; Jocurile de cuvinte)".

Tot pentru specialişti, dar şi pentru un public mai larg, cultivat însă, o bogată documentare, pornind de la dicţionare şi lucrări de erudiţie până la mesaje de pe internet (reprezentând forumuri, bloguri şi pagini personale), dar mai ales pătrunderea lucrurilor, fineţea analizei, ca şi precizia şi eleganţa exprimării fac din contribuţiile lexicale ale Rodicăi Zafiu o lectură incitantă şi, în acelaşi timp, agreabilă. Desigur, dat fiind profilul colecţiei, pe unii i-ar putea contraria interesul de a atrage

Scanned with OKEN Scanner

atenţia unui public mai larg asupra pieselor dintr-un mozaic având, până nu demult, chiar pentru unii lingvişti, o reputaţie cumva... îndoielnică, aceea de limbaj „secret" al unor categorii sociale în parte marginale şi marginalizate, începând de la destul de puţin vinovaţii elevi (mai ales cei din internate) şi chiar studenţi, ca şi de la militari, dar ajungând până la răufăcători de diferite specii, printre care şi hoţii, în „acţiune" şi, mai apoi, în închisoare.

Cuprinzătorul studiu introductiv al volumului ne răspunde din plin la întrebări de această factură, întrebări pe care le poate provoca însăşi parcurgerea unor istorisiri privind viaţa cuvintelor cuprinse în volumul de faţă. Pentru a se feri de profesori, de superiorii ierarhici şi, în general, de societate, indivizii din categoriile enumerate mai sus au recurs la folosirea unor cuvinte şi expresii, apărute pe diferite căi, înţelese, iniţial, numai în mediul respectiv, ceea ce a determinat caracterul „criptic" al argoului. Dar apartenenţa la (unele din) aceste grupuri nu a creat, numaidecât, doar sentimentul inferiorităţii sociale, ci şi un anumit orgoliu, o anumită bravadă faţă de... restul lumii; aşadar, de aici, caracterul „identitar" al argoului. În sfârşit, deoarece comunicarea umană, în diferite împrejurări, se caracterizează şi prin ceea ce specialiştii au numit „joc şi glumă" (în germană „Spiel und Scherz in der Sprache"), este uşor de înţeles de ce cuvinte şi turnuri lingvistice ale argoului, originar secrete, dar (poate chiar din această cauză) apreciate de marea masă a vorbitorilor ca atrăgătoare şi deosebit de expresive, au pătruns în vorbirea familiară.

Pe nimeni nu mai miră faptul că, de pildă, unii termeni, ţinând cândva de numitul caracter secret, au ajuns să fie cunoscuţi şi acceptaţi în registrul numai informal, dar mai ales în registrul ludic al mediului familiar; printre aceştia se află, de exemplu, dintr-o epocă mai veche, *barosan, mişto, şpagă, şmecher*, sau (a) *şuti*, (a se) *uşchi*, iar, din vorbirea expresivă actuală a mediilor „exotice", *ciumete, cocalar, naşpa, şmen, ţeapă*.

Desigur, dacă mediul familial exigent, şcoala şi mediile profesionale resping registrul argotic al limbajului (dar în aceste cadre sociale este respinsă şi folosirea anglicismelor – considerată de principiu un exces!), este greu să li se interzică tinerilor integrarea în mediul vârstei lor prin adoptarea unei vorbiri mai... colorate, caracteristică unei atmosfere dezinhibate şi unei anumite dorinţe de a se delimita social.

Cercetările Rodicăi Zafiu, bazate pe aproape totalitatea surselor şi exegezelor de profil ţinând de domeniul autohton, contribuie în mod esenţial la impunerea unei adecvate evaluări sociolingvistice şi psiholingvistice a argoului ca manifestare a universaliilor mentale, iar, pe de altă parte, răspunde curiozităţii publicului larg asupra originii şi sensului unor cuvinte aparte care marchează expresiv nu numai vorbirea familiară, ci, adesea, şi discursul public.

Volumul *101 cuvinte argotice* oferă, în acelaşi timp, specialiştilor, prilejul unei plăcute noi confruntări cu admirabila uimire exegetică şi cu disponibilitatea interpretativă de invidiat, faţă de creativitatea lingvistică, ce o caracterizează pe Rodica Zafiu.

O excelentă recomandare a volumului pentru specialişti o constituie părţile finale, tehnice: o bogată *Bibliografie* (ce trimite şi la numere tematice din reviste consacrate argourilor şi la resurse electronice), o listă de *Surse* (cu secţiunile: volume şi periodice), un tabel de *Sigle şi abrevieri bibliografice* şi *Indicele de cuvinte* citate şi comentate în text (la care ne-am mai referit), a cărui simplă parcurgere nu numai că atrage atenţia asupra bogăţiei de material analizat de autoare, dar ne şi confruntă, avantajos, cu ideea de dicţionar (dată fiind tratarea, ca adevărate micromonografii, pe un spaţiu de până la 6 -7 pagini, a multor cuvinte-titlu).

Stelian Dumistrăcel

ELENA DĂNILĂ, ANDREI DĂNILĂ, *Dicţionar ilustrat de cuvinte şi sensuri recente în limba română*, Bucureşti, Editura Litera Internaţional, 2011, 320 p.

Dacă în conversaţia tinerilor au devenit normale cuvinte cum sunt (a) *antama*, (a) *boldui*, *chat*, *facebook*, *juice*, [*memory*] *stick*, *tastatură*, *web designer* sau, la alegere, grupuri de cuvinte prezente ca abrevieri, de tipul PC, PDA, *pdf*, RSS ori *rtf*, astfel de inovaţii trezesc şi interesul altor categorii de vârstă decât cea a utilizatorilor obişnuiţi. Nu este mai puţin adevărat că şi dintre aceştia sunt destui care fie că au doar o reprezentare sonoră a termenilor respectivi, fie că nu stăpânesc întregul semantism al acestora. Intereselor tuturor le răspunde dicţionarul de neologisme lexicale şi semantice

Scanned with OKEN Scanner

numit în titlu, ai cărui autori sunt Elena Dănilă, doctor în filologie, lexicograf, şi Andrei Dănilă, profesor de limba engleză, doi tineri preocupaţi de eficienţa comunicării actuale, când vocabularul limbii române s-a îmbogăţit, exponenţial, cu termeni referitori la tehnică, informatică, finanţe, politică, divertisment, modă şi alte domenii de interes pentru diferite categorii de vorbitori, termeni a căror înţelegere şi corectă utilizare condiţionează performanţa profesională şi confortul comportamental.

Este uşor de bănuit că o mare parte dintre cuvintele recente sunt anglicisme (unele împrumuturi absolut necesare, altele, „de lux", poate efemere), dar selecţia (operaţie extrem de dificilă) a autorilor ne confruntă şi cu împrumuturi de alte origini, din cele mai variate domenii: de origine japoneză (pătruns la noi prin filieră engleză şi/sau franceză) este *wasabi* (*uasábi*; de regulă, în dicţionar este indicată pronunţia, într-o grafie accesibilă), termen ce numeşte o pastă picantă şi parfumată preparată cu un condiment specific bucătăriei nipone. Şi tot domeniului culinar îi aparţine cuvântul *gazpacho* „supă de origine spaniolă preparată din roşii, ardei graşi, ceapă, castraveţi, ulei de măsline şi care se mănâncă rece", ca şi *rambol* „sortiment de brânză topită franţuzească, ce are varietăţi afumate, condimentate cu piper şi nuci".

Dintre termenii tehnici pătrunşi în discursul public, dar pe care gazdele emisiunilor TV în care apar uită sau chiar, în principiu, omit să-i „traducă", operaţie necesară pentru cei care îi aud pentru prima dată, remarcăm anglicismele *iPOD* (*áipod*) „echipament electronic digital portabil, utilizat pentru înregistrarea, stocarea, transmiterea şi redarea de text, informaţii, fişiere audio şi fişiere video" (mass-media semnalează folosirea unor asemenea instrumente, în public, de către politicieni) sau *exit poll* „sondaj efectuat la ieşirea de la vot a alegătorilor". Iată şi câţiva termeni din domeniul călătoriilor, din zona turismului: *voucher* „document de călătorie eliberat unui turist de o agenţie...", dar şi „document care poate fi folosit în loc de bani, pentru a plăti ceva", ori *fly and drive* „pachet turistic ce include un zbor regulat sau *charter* şi deplasarea, în continuare, în ţara de destinaţie, cu un autoturism închiriat". Cu titlu de curiozitate, semnalăm şi îndrăzneaţa creaţie (preluată din italiană) *papamobil* „mic automobil blindat, folosit de Papă pentru scurte deplasări în public".

Dat fiind interesul pe care îl prezintă acest valoros dicţionar care, în pofida dimensiunilor reduse, oferă un tablou-diagnostic pentru stadiul actual al românei literare, cu referire la comerţ, medicaţie, sport, muzică sau politică, nu putem încheia această scurtă prezentare fără să dăm câteva exemple pentru ceea ce reprezintă „sensurile recente" ale unor cuvinte mai vechi sau mai noi. Astfel, autorii consemnează nu mai puţin de patru semnificaţii ale lui *fluturaş* (printre care şi aceea din sintagma *fluturaş de salariu*), după cum pentru verbul (a) *găzdui* se înregistrează sensul din informatică „a închiria un spaţiu pe un server, pentru ca un *site* copiat aici să fie accesibil pe internet".

Precedat de un scurt *Cuvânt-înainte* al autorilor şi de o extrem de utilă *Prefaţă*, ce cuprinde şi indicaţii de utilizare şi de orientare lexicologică şi lexicografică, semnată de cunoscuta lexicografă ieşeană Carmen-Gabriela Pamfil, *Dicţionarul ilustrat de cuvinte şi sensuri recente în limba română* constituie o interesantă provocare de meditaţie asupra limbii noastre actuale şi un valoros instrument de ghidare pentru utilizarea ei performantă.

Câteva secţiuni aparte, de interes deosebit: o bibliografie lexicografică esenţială (p. 313); o listă de „caractere alfanumerice speciale", de la „2.1 [2 punct 1]., loc/uţiune/ (Despre sisteme de sunet) care este compus dintr-un subwoofer şi doi sateliţi. ◊ (Subst.) Şi-a luat un 2.1", la „® Semn care desemnează marca înregistrată"; o „Cronologie" pentru perioada 1960–2011. Printre evenimentele reţinute pentru 2010: „3 aprilie: în SUA s-au început vânzările primei tablete iPAD Apple" sau, pentru 2011: „28 februarie: în Japonia s-a realizat primul marathon din lume la care au participat roboţi"!

Stelian Dumistrăcel

BORIS CRĂCIUN, DANIELA CRĂCIUN-COSTIN, *Dicţionarul scriitorilor români de azi (din România, Basarabia, Bucovina de Nord, Banatul sârbesc, Europa Occidentală, Israel, America)*, Iaşi, Editura Porţile Orientului, 2011, 596 p.

Pe o piaţă editorială care întrece cu mult posibilităţile de absorbţie (şi de judecată de valoare) ale publicului, ofertantă, desigur, dar sufocantă ca dimensiuni, aflată într-o expansiune incontrolabilă,

Scanned with OKEN Scanner

apariţia unui dicţionar de literatură, elaborat de (doar!) doi autori, se conturează ca o întreprindere, pe cât de salutară, pe atât de riscantă. Cel sau cei care au temeritatea de a începe o astfel de lucrare trebuie să înfrunte o serie întreagă de dificultăţi, dintre care cea mai notabilă ar fi aceea de documentare riguroasă. Volumul pe care îl supunem analizei, *Dicţionarul scriitorilor români de azi* (şi – se adaugă într-o paranteză – din România, Basarabia, Bucovina, Banatul sârbesc, Europa Occidentală, Israel, America), este o încercare ambiţioasă de a reuni, sub un singur titlu, cât mai multe nume de scriitori români demne de luat în considerare, dintre care unii vor avea privilegiul, cândva, să fie „salvaţi" în manualele şcolare.

Mai întâi, câteva informaţii de ordin biobibliografic despre viaţa şi activitatea profesorului Boris Crăciun, iniţiatorul proiectului. Născut la 12 februarie 1939 la Chişinău, se refugiază împreună cu părinţii şi fratele mai mare dincoace de Prut, în anul 1940. Familia, persecutată din cauza apartenenţei tatălui, Iordache, la administraţia românească din Basarabia – era notar şi preot –, se stabileşte la Ruginoasa, în judeţul Iaşi. Urmează cursurile Liceului Pedagogic „Vasile Lupu", până în 1956 şi ale Facultaţii de Filologie din acelaşi oraş. După o perioadă de profesorat, trece în presa audiovizuală, ca reporter la Radio Iaşi. Din 1985 şi până în 1989, din cauza desfiinţării posturilor de radio şi televiziune regionale, funcţionează ca angajat al Întreprinderii Cinematografice Iaşi, revenind, apoi, ca mai tot personalul împrăştiat de directiva ceauşistă, la locul de muncă anterior. În 1993 înfiinţează Editura Porţile Orientului, cu scopul de a oferi personalului didactic şi tineretului şcolar un fond de carte atrăgător, vizibil contrastant cu cel disponibil înainte de 1989.

Înainte de a puncta caracteristicile volumului adus în discuţie, merită menţionat că autorul nu se află la prima încercare în câmpul lexicografic, făcând o „repetiţie generală" cu un dicţionar anterior, *1500 de scriitori români clasici şi contemporani,* Iaşi, 2010, în care îşi propunea să vină în întâmpinarea nevoilor de informare ale elevilor, studenţilor, profesorilor şi, de ce nu, ale istoricilor literari. Graniţele volumului le trasează însuşi autorul, denumindu-l în prefaţă „un conspect biobibliografic esenţial" şi recunoscând, cu stoicism, că a realiza un dicţionar adus la zi este „o încercare pe cât de îndrăzneaţă, pe atât de riscantă şi criticabilă din start". Suntem cu totul de acord cu autorul care subliniază, în aceeaşi prefaţă, că unele asociaţii scriitoriceşti, de exemplu Uniunea Scriitorilor, nu susţin fanionul actualizării permanente a bazei de date proprii cu seriozitate, iar faptul că nu se grăbesc să-şi înscrie cu acurateţe şi promptitudine datele biografice şi de contact ale membrilor lor lasă cale deschisă unor enciclopedii libere (de tipul *Wikipedia*, n.n.), să constituie o bază de pornire, obligatoriu verificabilă; istoricul literar este nevoit să apeleze, pe lângă lexicoanele şi dicţionarele deja existente, uneori incomplete, la calea relaţiilor personale. Boris Crăciun precizează din capul locului că volumul nu are pretenţii de analiză literară decât în cazul scriitorilor români care „au plătit tribut proletcultismului, dogmatismului şi realismului socialist", afirmaţie amendabilă până la un punct, chiar dacă justificarea unei astfel de departajări vine din dorinţa de a restitui vizibilitatea celor marginalizaţi în regimul comunist. Din păcate, autorul (autorii) nu insistă asupra operaţiei de informare, la unele dintre articole expediindu-se cu ajutorul formulei „salvatoare" „ş.a." inventarul complet al operei literare. În ceea ce priveşte biografia scriitorilor cuprinşi în dicţionar, există o apetenţă pentru elementele surprinzătoare sau chiar şocante ale acesteia, probabil în ideea de a „colora" puţin informaţia strictă şi a seduce eventualii cititori. Echipa *Dicţionarului scriitorilor români de azi* ştia la ce exigenţe să se aştepte, dar asta nu a împiedicat-o să trimită volumul la tipar în doi ani, precizând că se adresează celor care nu doresc să utilizeze „lucrări masive academice" şi, mai cu seamă, să desfăşoare un act reparatoriu pentru scriitorii absenţi din *Dicţionarul general al literaturii române*, editat de Academia Română. Delimitarea lor, bine-venită, nu scuză, în schimb, informaţia trunchiată, uneori derutantă pentru un cititor neavizat. Boris Crăciun mai precizează că lexiconul academic citat este „căptuşit cu inutile prezentări de publicaţii", locul lor putând fi luat cu succes de numeroşi scriitori contemporani care s-au remarcat prin cel puţin „două cărţi notabile". Efortul autorilor s-a canalizat, deci, spre obţinerea datelor despre literaţii aflaţi în comunităţi locale mai puţin conectate la viaţa literară centrală, pe care critica de specialitate îi consideră „depăşiţi" şi „provinciali" şi spre cei aflaţi în Bucovina de Nord sau Banatul sârbesc. În locul unei opinii personale argumentate, s-a preferat reproducerea unei judecăţi de valoare a unui critic recunoscut, responsabilitatea autorilor diluându-se cu graţie undeva, în planul secund.

Scanned with OKEN Scanner

Alcătuirea unui dicţionar literar este, în primul rând, un act de curaj, dar nu curajul le lipseşte autorilor, ci rigurozitatea în colectarea şi transmiterea informaţiilor. Lipsa de coerenţă structurală subliniază, încă o dată, distanţarea redactorilor de un aşa-zis academism păgubos. Se impune cu vehemenţă o variantă actualizată şi completată în viitor, în speranţa că o a treia încercare va însemna cu adevărat un salt calitativ întru restabilirea încrederii atât a mediului academic pretenţios, cât şi a marelui public în aceste veritabile „bănci de date" alcătuite cu efort de echipa redacţională.

Nicoleta Borcea
Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide"
Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

IOANA COSTA, *Papirus, pergament, hârtie. Începuturile cărţii*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2011, 168 p.

Avem în faţă o carte provocatoare prin erudiţie şi prin structura discursului, care conduce cititorul pe drumul papirusului, al pergamentului şi al hârtiei sau, altfel spus, pe drumul către text. Acelaşi este şi drumul filologului antic şi medieval, anonimul care a conservat autenticitatea şi corectitudinea textelor pe care se fundamentează cultura europeană. Cum evoluţia culturală a omenirii relevă şi certifică importanţa capitală a textelor ca reflex al vieţii şi ca dispunere în simultaneitate a faptelor istorice, este de la sine înţeleasă însemnătatea cultivării vigilenţei pentru conservarea semnelor verbale şi pentru întemeierea permanentă a tradiţiei textuale. Antichitatea a creat şi a transmis, printre alte paradigme ale civilităţii şi intelectualităţii, şi acest model hermeneutic al fixării unui text ca primă formă a interpretării sale..

Volumul Ioanei Costa, profesoară de filologie clasică la Universitatea din Bucureşti, traducător şi comentator ea însăşi al unor importante texte din tradiţia greco-latină, a fost publicat de Editura Humanitas într-o frumoasă formulă grafică, cu viniete la început şi sfârşit de capitol şi cu 15 imagini ilustrative pentru subiectul tratat. Acest contact vizual cu cartea contribuie la inducerea sentimentului că putem atinge, virtual, fila unui codex pe pergament, caligrafiat impecabil în Evul Mediu timpuriu. Fragmentul de mansucris grecesc de prin anii 800, reprodus pe copertă, este atât de perfect, încât poate lăsa unui neiniţiat impresia că a fost imprimat de o maşină modernă. Dimensiunea paratextuală a volumului se întregeşte aşadar cu ilustraţiile menţionate, destinate să reamintească cunoscătorilor cât de mult datorează modernitatea vechilor copişti şi filologi, dar şi să capteze atenţia tinerilor cititori potenţiali, propunându-le o cale de iniţiere în istoria primelor texte şi biblioteci. Cum şi cu ce scop s-a născut acestă carte aflăm înainte de a o deschide, de pe ultima copertă, citind un elogiu *sui-generis* adus filologiei clasice, ştiinţă şi artă în acelaşi timp, prin existenţa căreia s-au păstrat şi apoi s-au înmulţit prin ediţii succesive toate textele vechi pe care le cunoaştem. Este de menţionat faptul că lucrarea pe care o prezentăm este o reelaborare a cărţii pe care autoarea a publicat-o în anul 2008, la Editura Universităţii din Bucureşti, cu titlul *Textele antice şi transmiterea lor*.

Dimensiunea formativ-epistemologică a cărţii profesoarei Ioana Costa este subliniată de structurarea tripartită a problematicii prezentate: A. *Constituirea textelor*, B. *Transmiterea textelor*, C. *Păstrarea textelor*. Primul capitol reprezintă o incursiune savantă în istoria termenului *filologie*, pornindu-se de la sensul de 'dispută teoretică' actualizat la Platon, până la diversele specializări semantice care prezentau, în funcţie de secol şi şcoală, sensurile de 'gramatică', 'tehnica cercetării' sau 'critica textului'. Ni se reaminteşte faptul că filologia se conturează ca o disciplină mai strictă în marile biblioteci ale Antichităţii, la Alexandria şi Pergam, unde bibliotecarul alexandrin Eratostene, cel dintâi filolog, deschide şirul celor care îşi vor face o preocupare constantă din compararea variantelor aflate în circulaţie pentru a reface textul original. De aici până la sensul actual de 'comentariu textual şi tehnica editării textelor' nu se înregistrează un salt spectaculos decât în ceea ce priveşte instrumentele concrete de lucru. Filologul modern rămâne acelaşi cunoscător perfect al limbilor în care sunt scrise textele, dispunând de toate cunoştinţele de fonetică, etimologie, lexicografie, gramatică, retorică ş.c. pentru a identifica specificul şi caracteristicile unui text. Autoarea explică de ce, prin copiere, se ajungea la variante corupte, cum se mânuiau sulurile de papirus, cum scrierea era continuă, cu diverse şi complicate prescurtări, cum

Scanned with OKEN Scanner

biblioteca Muzeului din Alexandria implica o muncă imensă, datorată cantităţii enorme de texte, care trebuiau organizate, supuse filtrului filologic, uniformizate, prin operaţia de transliterare potrivit normei ortografice ioniene. Informaţii despre bibliotecari-filologi faimoşi, (Zenadotos, Apollonios din Rodos, Eratostene, Aristofan şi Aristarh), despre existenţa unor codexuri cu opere de Platon sau Menandru, referirile la codicele *Venetus* al Iliadei, la beneficiile papirologiei, detaliile despre sulurile de papirus, preluate din Pliniu cel Bătrân, datele despre prelucrarea filelor de pergament sub formă de codex, despre procesul translaţiei de pe suluri de papirus pe foile de pergament – cu pierderi mari în selecţia operată –, toate acestea transmit cititorului sentimentul de confort în faţa unui lucru bine făcut. Exemplele abundente din autori şi din opere greco-latine concretizează excursul teoretic. Apreciem şi cele două *indices*, un *index nominum* şi un *index rerum*, care asigură un supliment de caracter instrumental acestei „mici" enciclopedii despre cartea antică. Dacă unele date despre instrumente şi materiale de scris sau despre formele şi dinamica textelor antice cititorul actual le poate afla şi în alte lucrări recent apărute în limba română (cum ar fi: Martyn Lyons, *Istoria cărţilor*, traducere din limba engleză de Ştefania Ferchedău, Editura Art, Bucureşti, 2011), în schimb, notele de paleografie internă (cu aplicaţii pentru *scriptio continua*, scrierea capitală, uncială, abreviaţii şi notaţii etc.) sau interrelaţionările între monumentele artistic şi operele literare, cu care începe cel de al II-lea capitol, poartă individualitatea autoarei. Dincolo de cultura şi competenţele profesionale puse la lucru fără emfază, Ioana Costa transmite în plus încă un mesaj necesar, acela că şi în zilele noastre cartea, indiferent de suportul ei fizic, ar trebui să respecte criteriile acurateţei filologice, indiferent de domeniul de referinţă al textului editat. În plus, filologul român de astăzi, cunoscând şi asimilând lecţia filologiei antice, ar avea un impuls şi o bază teoretică mai solide în realizarea numeroaselor ediţii critice ale operelor autorilor români clasici şi moderni, ca să nu mai vorbim de zecile de rafturi de texte manuscrise din secolele al XVII-lea – al XIX-lea, multe inedite, care aşteaptă să vadă lumina tiparului. Activitatea filologului român de astăzi este cu atât mai responsabilă şi mai dificilă, cu cât el are de prelucrat manuscrisele româneşti din secolele al XVI-lea până în prima jumătate a secolului al XIX-lea, transpunându-le din alfabetul chirilic original în ortografia modernă pe baze latine, spre a le face accesibile unui public mai larg.

Revenind la capitolul al II-lea al cărţii de faţă, atenţia ne-a fost atrasă de distincţia dintre tradiţia directă şi cea indirectă a textului; prima este furnizată de papirusuri, codice, inscripţii, a doua este reprezentată de citările unui text în alte opere, precum gramatici, retorici, florilegii, lexicoane, enciclopedii, traduceri, excerpte, epitome, scholii, chiar parodii sau aluzii elogioase. Pentru toate aceste cazuri, Ioana Costa aduce destule şi instructive exemple: de pildă, „lirica greacă, elogiată în toată Antichitatea, a ajuns până la noi doar prin filtrul gustului literar, al modei care a generat culegerea cunoscută acum sub numele de *Anthologia Palatina*" (p. 73) sau: versiunea grecească a *Bibliei*, numită *Septuaginta*, este utilă pentru clarificarea textului originar, ebraic, al *Vechiului Testament*, şi constituie o bază a traducerii Bibliei în limba latină. Alt exemplu: „Asconius, în comentariul pe care îl face la *Pro Milone* al lui Cicero, nu dă citatele în întregime, ci indică numărul rândului. Confruntând comentariul cu textul, constatăm că la începutul textului nostru au dispărut cam opt rânduri. Asconius comentează un pasaj care astăzi nu mai există" (p. 79).

Este important şi util de reţinut, de asemenea, descrierea analitică efectuată de autoare celor trei momente distincte ale criticii textului: *recensio*, *examinatio* şi *emendatio*. Prima se referă „la luarea în consideraţie a tuturor mărturiilor care servesc la reconstituirea unui text". Pentru critica de text în vremea noastră, Ioana Costa consideră că sunt esenţiale regulile formulate de Maas, concise şi limpezi. Examinarea este un parcurs complex şi, în linii mari, ea compară, stabileşte cea mai bună tradiţie, remediază coruperile prin conjecturi, delimitează deteriorările, întocmeşte cataloage cu greşeli, dispuse pe tipuri şi clase în funcţie de perioadele istorice, caracteristicile scrisului şi alte multe determinări. A treia operaţie, emendarea, are ca scop corectarea erorilor rămase şi alcătuirea textului; autoarea oferă exemple de lucru pe secvenţe de text din Eschil, Plaut, Vergiliu, Cicero, Horaţiu ş.a., explicând cauzele frecvente ale unor erori: transpoziţia de cuvinte, de versuri, omisiuni de litere, înglobarea în text a unor glose, despărţirea în cuvinte, accentuarea inexactă, greşeli de copist, cuvinte greşit transcrise, desinenţe, cifre şi linii interpretate greşit, nume proprii mutilate, erori de dictare, interpolări etc. Validitatea recurgerii la operaţiile filologice menţionate în câmpul ediţiilor de text este subliniată şi într-o altă lucrare recentă: Pietro Beltrami, *A che serve un'edizione critica? Leggere i testi della letteratura romanza medievale*, Bologna, Il Mulino (*Itinerari. Filologia e critica letteraria*), 2010, o introducere în

Scanned with OKEN Scanner

filologie ca ştiinţă a editării textelor şi o pledoarie pentru indispensabilitatea acestei ştiinţe în înţelegerea tuturor textelor.

În cel de al treilea capitol al lucrării Ioanei Costa, intitulat *Păstrarea textelor*, se discută despre dezvoltarea comerţului de carte în Antichitate, despre bibliotecile personale şi cele publice, despre întemeierea institutelor de tip academic, despre nomenclatura codicelor latineşti şi greceşti, adăpostite de bibliotecile Vaticană, Laurenţiană, Marciană, Biblioteca Naţională din Paris, Biblioteca Muzeului Britanic din Londra, biblioteci din Viena, München şi Leiden, acestea fiind cel mai bogate deţinătoare de texte antice, medievale şi de ediţii princeps. Un alt loc de păstrare a textelor este reprezentat de bibliotecile universităţilor „moderne". Intrând în sfera Scolasticii, autoarea îşi creează prilejul de a-l evoca pe Abelard, ca prototip al magistrului medieval, şi pe împăratul Frederic Barbarossa, ca model al puterii care ocrotea, pe la 1155, profesorii şi studenţii din universităţi. Excursul pe această temă prezintă noua viaţă pe care o trăiesc textele antice, integrate în cele două momente fundamentale ale didacticii universitare: lecţia şi disputa. Alte coordonate ale dinamicii vieţii universitare, oglindite prin sensul unor cuvinte precum *studium*, *magistri*, *doctores*, *bedellus*, pot aduce clarificări în mintea multor intelectuali ai prezentului imediat.

În sfârşit, nu putem încheia fără a sublinia consistenţa celor câtorva pagini sintetice, despre ediţiile de texte, distincţia între *ediţia princeps* şi *ediţia clasică*; multe dintre aceste ediţii filologice de nivel înalt se află acum în biblioteci digitale on-line, contribuind astfel la supravieţuirea culturii filologice clasice.

Lucia-Gabriela Munteanu
Şcoala Normală „Vasile Lupu"
Iaşi, Aleea Mihail Sadoveanu, nr. 46, România

ALEXANDRU BANTOŞ, *Retrospectivă necesară*. Cuvânt-înainte de Stelian Dumistrăcel, Chişinău, Casa Limbii Române, 2007, 252 p.

După cum sugerează titlul cărţii, interviurile inserate în paginile sale oferă, cu adevărat, o „retrospectivă necesară" şi bine-venită, care „dă sama" asupra multor aspecte socioculturale şi politice din Republica Moldova, oferind o privire de ansamblu, o chintesenţă a caracteristicilor sub semnul cărora s-au desfăşurat evenimente de anvergură privind istoria recentă din acest spaţiu. Volumul *Retrospectivă necesară* cuprinde interviuri publicate în revista „Limba română" din Chişinău şi realizate de Alexandru Bantoş, între 1991 şi 2006, cu douăzeci şi două de personalităţi având diverse specializări. Interlocutorii omului de cultură Alexandru Bantoş sunt: Silviu Berejan, Grigore Vieru, Nicolae Corlăteanu, Jon Cepoi, Vasile Vasilache, Ion Borşevici, Eugen Holban, Aurelia Rusu, Valeriu Rusu, Petru Ţăranu, Andrei Eşanu, Gheorghe Mihai Bârlea, Nicolae Mătcaş, Mihai Cimpoi, Anatol Ciobanu, Ion Dediu, Mihail Gh. Cibotaru, Vasile Pavel, Ion Ciocanu, Theodor Codreanu, Vladimir Beşleagă, Mihail Purice. Aşa cum precizează prof. univ. dr. Stelian Dumistrăcel, în pertinentul şi cuprinzătorul studiu introductiv (cu titlul *Credinţa în izbânda limbii române*), aspectele din perioada de dinainte de 1989, care revin în aproape toate „destăinuirile" celor intervievaţi, sunt „teroarea deportărilor, foametea, presiunile psihologice exercitate prin suspiciuni privind nerespectarea «liniei Partidului» [...], acuzaţiile de «românism» prin lecturi şi creaţie, dirijarea spre un anumit tip de pitoresc regional şi de «neprimejdios» exotism ale unor marginali şi marginalizaţi. [...] Ce amintiri le luminează existenţa şi, acum, ni-i apropie sufleteşte pe colegii basarabeni? Satul natal (eventual cu *râpile* şi *glodurile* lui), familia, părinţii, dintre care unii au făcut «şcoala la români» [...]. Basarabenii şi-i amintesc, cu respect şi chiar cu duioşie, pe educatorii de veche formaţie şi conştiinţă profesională (printre care profesori de franceză ori de latină), evocă lecturile din clasicii români şi contactele, în mod forţat precare, cu românii şi cu viaţa culturală şi artistică din Ţara ce trebuia să fie a tuturor" (p. 19–20). Dar, mai presus de oricare alte teme de discuţie abordate, situaţia limbii române este subiectul şi dezbaterea care dă unitate dialogurilor, sintetizând suferinţa intelectualilor români şi aspiraţia lor spre „izbânda limbii române". În interviul acordat lui Alexandru Bantoş în 1992, acad. Silviu Berejan atrăgea atenţia asupra neajunsurilor din

Scanned with OKEN Scanner

legislaţia despre limbă: „Cât despre motivele tărăgănării trecerii pe toate liniile la limba de stat, ele sunt legate direct de ceea ce am menţionat deja mai sus: ne lipseşte baza – un stat suveran şi independent nu numai *de jure*, ci şi *de facto*. Şi nu un stat multilingv, cum ar vrea să ne vadă mulţi, ci un stat obişnuit, ca marea majoritate a statelor pe care le cunoaştem, adică în fond unilingv. Deşi ţări fără minorităţi naţionale, practic, nu există, limba oficială în orice stat este, de regulă, una singură, iar minorităţile, pe teritoriul pe care ele locuiesc compact, se pot folosi de limba lor maternă, pot să aibă instituţiile social-culturale pe care le doresc (grădiniţe, şcoli, teatre, biserici) în această limbă, pot să editeze gazete, reviste, cărţi în limba lor naţională ş.a.m.d. Dar nu în detrimentul funcţionării plenare a limbii de stat a ţării" (p. 23). În alt interviu publicat în revista „Limba română", tot în 1995, acad. Silviu Berejan continuă să explice anomaliile care au loc în atitudinea autorităţilor faţă de limba română: „Căci la noi şi atitudinea faţă de limbă (română sau moldovenească) este cam aceeaşi ca atitudinea faţă de stilul calendaristic (nou sau vechi) în zona de influenţă a Bisericii ruse: deşi ştiinţa a demonstrat cu argumente categorice adevărul obiectiv, elementele conservatoare îl ignorează totalmente şi apără orbeşte atitudinea demult perimată. Ele nu vor să ţină cont de faptul evident, la îndemâna oricui, că echinocţiul de primăvară, de exemplu, vine la 22 martie după stilul nou (meteorologia demonstrează acest lucru pe bază de date temporale absolute), nu la 22 martie după stilul vechi (când ziua a crescut de acum în comparaţie cu noaptea cu aproape jumătate de oră), şi continuă să menţină în biserică stilul vechi (cu toate contradicţiile ce apar la tot pasul), după cum în sferele parlamentare şi guvernamentale din Moldova se menţine denumirea «limba moldovenească»" (p. 51). La întrebarea despre starea limbii române vorbite şi scrise în Republica Moldova, acad. Silviu Berejan îşi exprimă mâhnirea şi slaba speranţă în ameliorarea situaţiei: „Limba română vorbită la noi continuă să fie prost ştiută, continuă să funcţioneze doar în unele sfere ale societăţii zise moldoveneşti (deşi ea e amestecată), societate în care se perpetuează bilingvismul, rămas, practic, acelaşi: naţional-rus; limba română continuă să rămână, după gradul de cunoaştere de către vorbitori (fără şansa de a schimba cândva ceva), sub nivelul limbilor din toate statele mononaţionale. În limba scrisă s-au înregistrat, e adevărat, anumite progrese, dar acest lucru nu poate duce la ameliorarea globală a situaţiei într-un viitor previzibil. Mai ales că prin desfiinţarea Departamentului de Stat al Limbilor a fost paralizat şi controlul asupra utilizării limbii oficiale în instituţiile de stat din republică" (p. 53). Adresându-i aceluiaşi interlocutor întrebarea despre manualele de limba română, ca şi despre cele de literatură, editate la Chişinău, Alexandru Bantoş enumeră câteva dintre neajunsurile acestora: „au o structură complicată, sunt scrise într-un limbaj defectuos şi, lucru extrem de important, nu suscită interesul elevilor, studenţilor, pentru limba maternă" (p. 25). Răspunzând, acad. Silviu Berejan îşi exprimă o profesiune de credinţă în privinţa unirii cu Ţara: „Manualele, cred, ar trebui să fie comune, căci cum vom realiza unitatea mult râvnită a limbii, a vieţii sociale, a culturii, dacă vom instrui şi mai departe generaţia tânără după manualele ce ar sublinia mereu specificul nostru local, regionalismul nostru, care ne-a ţinut atâta timp rupţi de matca românismului? Trebuie să înţelegem odată şi odată acest lucru" (*ibidem*). Pe aceleaşi coordonate de răspundere şi de implicare faţă de soarta manualelor se situează, în răspunsul său, şi poetul Grigore Vieru, în interviul din „Limba română" (1995): „Pentru a fi români întregi, copiii noştri nu pot avea o altă limbă decât cea pe care o au copiii de peste Prut, nu pot avea alte manuale, nu pot avea nişte învăţători şi profesori cu alt nivel profesional decât cei de peste Prut. Îmi spunea cineva că o învăţătoare, neputând explica prin cuvinte elevilor verbul «a tropăi», începuse să tropăie prin clasă ca un cal. Ei bine, cu o şcoală în care se tropăie astfel nu putem ajunge decât la fundul prăpastiei" (p. 29). Mândria şi firescul apartenenţei la etnia românească au constituit fundamentul existenţei sale întru poezie: „Cred că am simţit româneşte de când mă ştiu. Din copilărie mi s-a jilăvit inima ori de câte ori am auzit un cântec popular românesc. În studenţie nu aveam palton. Ştii ce mi-am cumpărat atunci pe întâiele colaborări poetice? Un aparat de radio la care ascultam Bucureştiul. Ascultam absolut totul, inclusiv buletinul meteorologic. De drag de limbă. Era singura mea bucurie, dar bucuria nu a ţinut mult, pentru că intendentul căminului mi-a confiscat aparatul. Cred că atunci m-a luat KGB-ul la ochi" (p. 37). Pericolului semnalat în interviul cu Grigore Vieru, respectiv „scindarea tot mai pronunţată a literaţilor de pe ambele maluri ale Prutului în «tabere», în «literatură de gaşcă»" (p. 213), alt interlocutor, acad. Mihai Cimpoi, i-a putut da un răspuns lui Alexandru Bantoş prin evidenţierea altei ameninţări ce se observă în viaţa literară de pe

Scanned with OKEN Scanner

ambele maluri ale Prutului: „Demitizarea lui Eminescu, în special, a marilor figuri ale culturii noastre, în general, demitizarea istoriei şi culturii naţionale este o temă predilectă pentru unii intelectuali din ţară, cu ecou şi în stânga Prutului. Consideraţi într-adevăr necesară această, aş zice, îndărătnică re-evaluare? Va fi un câştig această «aventură»?" (p. 163). Acestui semnal de alarmă, acad. Mihai Cimpoi îi răspunde, în interviul din 2003 la care ne-am referit şi mai sus, invocând propria sa experienţă: „Despre încercările de demitizare a lui Eminescu am scris mult, am scris chiar un amplu studiu *Zeul Momos şi noi, românii*, publicat şi în presa literară din Ţară. Trebuie făcută, în primul rând, o distincţie clară între re-lectură, întreprindere firească, cerută de noile epoci şi de orizontul lor de receptare şi aşteptare, şi *re-evaluare* (sau revizuire), partizană şi conjuncturală, impusă de factori extraliterari şi extraestetici" (p. 163).

Se cuvine să remarcăm talentul de intervievator al lui Alexandru Bantoş: fără a repeta întrebările ca pe un clişeu, arta sa se pliază conform pregătirii şi rolului fiecărui interlocutor în ansamblul vieţii culturale şi sociale din Republica Moldova. Revenind la studiul introductiv semnat de Stelian Dumistrăcel, citâm aprecierile sale despre interviurile din *Retrospectivă necesară*: între intervievat şi intervievator – văzuţi ca doi autori ai interviului, citim că „împreună, cei doi autori *dialoghează*, construiesc, aproape în fiecare caz, un text de caracterizare a unei situaţii, a unui fapt, printr-un schimb de idei. Mai mult, se întâmplă uneori că Alexandru Bantoş îl «bombardează» pur şi simplu pe invitatul său cu serii întregi de întrebări – de fapt proprii mărturii sau dezvăluiri de opinii, ori că enunţul unei întrebări este mai lung decât răspunsul... Pentru că domnul Bantoş, filolog ca formaţie universitară, nu este doar ziaristul care s-a pregătit cum se cere pentru un interviu cu o *personalitate reprezentativă*, a cărei părere contează pentru public [...]; el însuşi s-a aflat în epocă în miezul evenimentelor, în calitate de factor de răspundere la Departamentul de Stat al limbilor, după cum se află şi astăzi, ca redactor-şef al revistei «Limba română», director al Casei Limbii Române şi a lucrat în audiovizual, în presa cotidiană şi în redacţia unor publicaţii de cultură, unde a fost chiar coleg cu unii dintre cei intervievaţi ori evocaţi" (p. 18–19). Volumul *Retrospectivă necesară* reprezintă un act de cultură şi de recuperare a valorilor naţionale româneşti, la nivel academic, din Republica Moldova.

Ofelia Ichim
Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide"
Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

VASILE TONOIU, *Despre diferenţe, alteritate şi dialog intercultural*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005, 228 p.

Cartea lui Vasile Tonoiu, profesor de filosofie la Universitatea din Bucureşti şi membru corespondent al Academiei Române, suscită atât interesul cercetătorilor avizaţi, cât şi al unei categorii mai largi de cititori, pentru că reprezintă un *dialog* amplu *despre dialog*, în sensul larg al cuvântului, al tiparelor antice. Conversaţia respectivă, aproape în formă literară, se poartă între următoarele personaje: un profesor de filosofie, un „epistemolog relaxat (şi corupt de o hermeneutică relativizantă)", un filosof sinolog, un cărturar din Orientul Extrem, un „literat ideofag (care îngurgitează şi regurgitează idei şi ziceri cu egală voluptate şi nepăsare)" şi, desigur, vocea naratorului.

În partea întâi, *Opoziţia Occident–Orient*, se subliniază, indirect, faptul că această dihotomie este oarecum convenţională, inadecvată, şi că se referă mai degrabă la ambivalenţa acestor două modalităţi culturale, supuse din ce în ce mai mult relativizării. Dintotdeauna occidentalii se consideră moştenitorii legitimi ai raţionalităţii greceşti, însă această noţiune le-a parvenit prin intermediul arabilor şi evreilor, civilizaţia orientală generând-o de fapt pe cea occidentală, şi nu invers (cum susţine şi medievistul Alain de Libera). Pe de altă parte, este agreată teza după care Avicenna, şi nu Aristotel, a iniţiat Occidentul în filosofie, aflându-se la originea acelei metafizici occidentale pe care

Scanned with OKEN Scanner

M. Heidegger o numeşte *onto-teologie*. Totuşi, între *Morgenland* şi *Abenland* a existat un dialog continuu de idei, de aceea *raţiunea* nu poate rămâne doar monopolul apusean; lumea orientală este astăzi privată sau chiar ocultată de propria ei imagine, încât s-a ajuns la un orientalism occidental(izant).

Elaborând într-un mod delectabil sinteza unor volume de Th. Kuhn, Edward Said, C. Lévi-Strauss, Hajime Nakamura, P. Bourdieu, Steven Connor ş.a., autorul trece la explicarea relaţiei mai largi dintre înţelepciune, considerată în mod constant un fel de *protofilosofie*, şi filosofia propriu-zisă. În altă ordine de idei, este invocat permanent *panhermeneutismul* experienţei fiinţării al lui Hans Gadamer, care se opune tăcerii deschise a orientalilor. De aici se ajunge, surprinzător, la tipul de gândire postmodernă, deschisă la rândul ei multiplelor codificări şi receptări, după cum, iniţial, identitatea auctorială fusese dizolvată subtil în vocile naratoriale menţionate.

Descoperind în mod adecvat nuanţele deosebitoare dintre modernism şi postmodernism, Vasile Tonoiu aminteşte despre fuziunea orizonturilor culturale în chip de soluţie pentru concilierea celor două perioade convenţionale. El introduce termenul *akademism*, sau modelare culturală, atunci când specifică mai clar raporturile dintre *identitate* şi *alteritate*. Cât despre imposibilitatea sau *posibilitatea* (!) traducerilor, crede că aceasta din urmă provine dintr-o alteritate lăuntrică, cu alte cuvinte dintr-un soi de *dialog* perpetuu între traducător şi textul tradus. Mai departe, *precaritatea lingvistică* infirmă teza mai veche a co-naturalităţii gândire–limbaj–lume, confirmând spusele lui L. Wittgenstein – „Limitele lumii mele sunt limitele limbii mele". Tot în acelaşi context, însă lărgit, se realizează unele diferenţieri între *ironie* şi *umor*, analizate din punct de vedere sociolingvistic.

Pentru atenuarea dualităţii *Orient–Occident*, scriitorul propune termenul de *arie culturală* (ex.: Grecia, India, China, Israel, Japonia), care corespunde în oarecare măsură regionalizării geopolitice globale. Introduce, de asemenea, ideea de *asimilare* pozitivă în cadrul dialogului intercultural, astfel încât să nu mai existe discrepanţe între tendinţele de antropofagie şi antropoemie (culturală, firească). De fapt, între gândirea *metafizică*, proprie occidentalilor, şi gândirea *metaforică*, însuşită de orientali, autorul înclină către cea din urmă, evitând desigur tensiunile dintre acestea. În ultima secţiune a cărţii, *Universalism vs contextualism*, gânditorul român urmăreşte câteva moduri de producere şi „îmblânzire" a alterităţii, atingând ideea mai amplă, chiar utopică, a comunicării neîngrădite. Purtând el însuşi simultan două măşti, cea a cugetării clasice şi a filosofării postmoderne, V. Tonoiu invită la o lectură formativă a trilogiei sale, deopotrivă instructivă şi plăcută.

Amalia Drăgulănescu
Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide"
Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

EMANUELA TIMOTIN, *Descântecele manuscrise româneşti (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)*, ediţie critică, studii lingvistice şi filologice, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010, 388 p.

În ultimul deceniu, cercetarea magiei verbale atrage atenţia specialiştilor din mai multe domenii, indiferent că e vorba despre etnologi, interesaţi de tradiţia orală a descântatului, aşa cum se dezvoltă ea încă în societăţile rurale moderne, sau despre cercetători ai dimensiunii istorice a acestor texte, fapt ce presupune reconstituirea celor mai vechi forme incantatorii şi a itinerariului lor diacronic. Emanuela Timotin face parte dintr-un prestigios grup internaţional de cercetare a textelor magice („Committee on Charms, Charmers and Charming"), situat sub egida International Society for Folk Narrative Research, unul dintre cele mai importante cercuri de investigare a tradiţiei acestei forme de magie verbală la europeni.

Deşi se integrează, prin profilul academic al autoarei, în categoria interesului pentru vechile structuri magice, teza de doctorat a Emanuelei Timotin este o contribuţie cu miză interdisciplinară. Membră a colectivului de istorici ai limbii române din cadrului Institutului de Lingvistică „Iorgu Iordan–Al. Rosetti", specialistă în transcrierea şi editarea textelor vechi, autoarea îşi pune calităţile de filolog în slujba introducerii în circuitul cultural a unor vechi texte magice româneşti.

Scanned with OKEN Scanner

Volumul este structurat în două mari părţi, prima fiind dedicată discuţiilor metodologice, teoretice şi analitice asupra descântecelor avute în vedere, pentru ca în partea a doua să se prezinte transcrierea celor 122 de texte, provenite, în majoritatea lor, din arhive bucureştene şi clujene. Sunt minuţios explicate normele de transcriere, sunt indicate sursele folosite, epoca de redactare a manuscriselor, conform indiciilor de ordin filologic, dar este avută în vedere şi istoria abordărilor acestor texte în mediul românesc de specialitate. Acestor demersuri clasice într-o ediţie critică de limbă veche românească li se adaugă lămuriri specifice unei cercetări axate pe o categorie textuală complexă, un „gen aluvionar", aşa cum însăşi autoarea îl defineşte.

Condusă de particularităţile de conţinut ale discursului incantatoriu, cercetătoarea încearcă să rezolve problema denumirilor alternative a descântecului în vechile codice, acolo unde mulţi termeni uzuali în cultura bisericească ascund, de fapt, realităţi magice. Astfel, Emanuela Timotin ia în considerare texte care poartă, în manuscrise, denumirea de „rugăciune", „descântec", „farmec", „reţetă", „răvaş", „troparіu", „exorcism", „molitvă", „conjuraţiune", înţelegând faptul că, în imaginarul copiştilor din epocă distincţiile cult–popular sau canonic–apocrif, nu erau încă neoperate. De fapt, epoca cercetată se caracterizează prin folosirea variată a complementelor semantice ale cuvântului „descântec", termen care s-a impus, cel puţin în manuscrise, abia începând de la mijlocul secolului al XVIII-lea.

În relaţia dinamică dintre descântecele manuscrise şi cele din tradiţia orală, autoarea optează pentru delimitarea celor două categorii din perspectiva strictă a modului de transmitere, fără a neglija însă, pe parcursul comentariilor sale, comparaţia formelor textuale scrise cu cele din mediul folcloric de performare. Nu exclude nici posibilitatea unor influenţe reciproce dinspre mediul scris spre cel oral, cu toată dificultatea unor astfel de demonstraţii. Asocierile de ordin etnografic sesizate de autoare rămân însă la suprafaţa textelor, comentariile etnologice sunt de multe ori singulare, fapt firesc pentru o cercetare centrată pe tradiţia scrisă şi care îşi propune doar să ofere suportul pentru interpretări de specialitate. Este remarcabilă atenţia Emanuelei Timotin în a căuta variantele orale ale unor tipuri incantatorii şi precizia în găsirea unor texte reprezentative pentru magia românească. De exemplu, în privinţa folosirii unor exemple din corpusul aflat în Arhiva de Folclor a Moldovei şi Bucovinei – o sursă citată consistent în comentariile lucrării – sunt comparate transcrierile aceloraşi texte realizate de Lucia Cireş şi Lucia Berdan, în „Caietele Arhivei de Folclor" din 1982, cu varianta recent oferită de Silvia Ciubotaru, în 2005.

Printre textele transcrise şi comentate aici, datate între secolul al XVII-lea şi prima jumătate a secolului al XIX-lea, se regăsesc şi unele care au atras deja atenţia specialiştilor preocupaţi de dimensiunea lingvistică a vechilor descântece româneşti. Aşa cum menţionează autoarea, ele au stat la baza unor analize bine-cunoscute în filologia românească, semnate de Hasdeu, Moses Gaster, N. Cartojan, Ov. Densusianu, N. Drăganu, G.T. Kirileanu sau Al. Rosetti. Acest fapt nu face inutilă redarea şi discutarea lor aici, ele fiind necesare, în general, pentru configurarea unui tablou reprezentativ al tradiţiei magice scrise româneşti şi, în mod special, pentru investigarea lor din perspectiva actualului stadiu al cercetării. De pildă, atunci când porneşte de la cunoscutul comentariu al lui Hasdeu asupra conjuraţiei împotriva diavolului aducător de grindină, prezentă în *Codex Sturdzanus*, autoarea lărgeşte cadrul analizei prin compararea cu cinci variante inedite ale exorcismului, care edifică apartenenţa sa la categoria magicului, în ciuda structurii asemănătoare cu cea a rugăciunilor canonice. Tot inclusă în *Codex Sturdzanus* este şi o variantă a descântecului *de deochi*, transcrisă însă acum pentru prima dată de Emanuela Timotin; deşi parţial şi greu descifrabil, textul este valoros prin calitatea sa de a fi unul dintre primele texte magice româneşti curative.

Din punctul de vedere al funcţionalităţii textelor magice, Emanuela Timotin alege să introducă în corpusul său descântece care vizează vindecarea de afecţiuni psihosomatice sau exorcizarea unor spirite malefice, structuri incantatorii intregrate în categoria magiei defensive. Este interesant de urmărit, în corpusul de faţă, frecvenţa tipurilor funcţionale, care oferă o imagine diferită faţă de culegerile din epoca actuală. Se remarcă astfel că unele cauze nefaste au fost agenţi de stimulare pentru mai multe variante în vechile manuscrise (de magie metereologică, împotriva unor animale sălbatice, *de fapt*, *de friguri*), iar altele au condus la crearea unor incantaţii mai puţin înregistrate în scris (împotriva strigoilor, *de ciumă*, *de dânsele*).

Scanned with OKEN Scanner

Grupate după criteriul funcţional în antologia de texte, şi comentariile asupra acestora configurează o serie de micromonografii ale principalelor tipuri incantatorii. Fiecare subcapitol conţine o descriere a structurii lingvistice a variantelor, a particularităţilor grafice ale manuscriselor, elemente de datare istorică şi geografică; firește, partea cea mai consistentă este destinată comentariilor asupra organizării discursului, cu idei despre structura poetică a textelor, de cele mai multe ori privită în diacronie, precum şi a relaţiei respectivului model incantatoriu cu texte omoloage specifice altui model cultural. Investigarea textelor din punct de vedere lingvistic conţine şi elemente tipice pentru categoria textuală analizată, cum ar fi atenţia acordată verbelor performative cu valoare conjuratorie, formulelor de binecuvântare specifice rugăciunilor sau invocaţiilor adresate divinităţilor. Valoroase sunt discuţiile asupra unor termeni românești vechi, mai ales denumiri etnoiatrice care-şi găsesc aici prima atestare, fapt important pentru cercetările lexicografice.

Descântecele manuscrise din perioada cercetată nu oferă doar atestări timpurii ale unor termeni, ci şi ale unor tipare poetice incantatorii sau ale unor scheme de exorcizare. Dintre acestea, sunt remarcate listele de agenţi malefici care vizează exhaustivitatea, prezenţa pasajelor ritmate (în descântece *de şarpe*), menţionarea demonilor în cupluri (cu rolul de a sugera aceeaşi idee de completitudine), figura retorică a gradaţiei ascendente sau descendente ş.a. Dacă aceste procedee stilistico-formale de origine mnemotehnică evocă puternica legătură dintre magia scrisă şi poezia magică populară, textele transcrise de Emanuela Timotin evidenţiază şi elemente specifice unui discurs copiat într-o lume dominată de instituţia ecleziastică; dintre acestea, ni se atrage atenţia asupra unor referinţe evanghelice folosite cu rol curativ, fraze iniţiale desprinse din retorica rugăciunilor canonice, fragmente liturgice refuncţionalizate, invocarea sfinţilor sau a sărbătorilor personificate.

Bine suprinsă este complexitatea unor figuri din panteonul religios-popular, care intervin pentru îndepărtarea agenţilor malefici. Povestirile mitice despre întâlnirile dintre forţele binelui şi cele ale răului, prezenţe constante în descântecele din tradiţia orală, se regăsesc şi în sursele manuscrise. *Historiola* aflată în centrul descântecului *de năjit* reflectă figura proeminentă a arhanghelului Mihail trimis să anihileze demonul bolii, iar în exorcismul pentru alungarea duhului malefic al apelor, acelaşi personaj creştin îndepărtează grindina. Această funcţie apotropaică a îngerului ar trebui, poate, relaţionată cu procesiunile populare din calendarul vegetaţional, organizate, în anumite regiuni româneşti, cu ocazia sărbătorii autumnale a celor doi arhangheli.

De remarcat este şi atribuirea rolului de exorcizator lui Iisus, situaţie specifică descântecelor manuscrise şi diferită de prezenţa covârşitoare a Maicii Domnului, în raport cu alte forţele divine chemate să pedepsească răul, în cele orale. Prolifică în ambele ipostaze ale magiei a fost şi credinţa în capacitatea *Lunii* de a vindeca *faptul*, explicată în contextul unor vechi rugăciuni în care puterea cerească se află exclusiv sub dominaţia divinităţii supreme. De fapt, autoarea este condusă de evidenţa textelor să concluzioneze că scribul care a realizat manuscrisul nu a urmat tradiţia oficială, ci s-a lăsat influenţat de imaginarul popular al vremii sale. Prin urmare, *rugăciunea către lună* descinde dintr-o triplă tradiţie, cea tipărită, cea manuscrisă şi cea orală.

Cercetătoarea evidenţiază unele izvoare străine ale textelor româneşti, în special slavone, dar o bună înţelegere a circulaţiei acestora se obţine şi datorită integrării lor într-un circuit mai larg, european, până la comparaţii interesante cu variante occidentale, în virtutea asemănării unor tipare magice într-un larg circuit euroasiatic. În alte cazuri, este subliniată slaba reprezentare, în corpusul magiei scrise româneşti, a unor tipare mult mai răspândite în magia occidentală. De exemplu, Emanuela Timotin transcrie unica variantă românească a „molitvei Sfântului Apostol Petru", recitată pentru vindecarea durerii de măsele, în condiţiile în care historiola respectivă a fost extrem de populară atât în magia vestului Europei (atestată încă din secolul al X-lea), cât şi în tradiţia incantatorie a popoarelor slave din est. Lipsa de productivitate a acestui model poetic în spaţiul carpato-danubiano-pontic s-ar putea datora, observă just autoarea, concurenţei descântecului *de năjit*, boală în al cărei complex simptomatic este inclusă şi afecţiunea stomatologică.

Observarea şi analiza unor motive funcţionale se regăseşte de-a lungul întregului studiu teoretic. Desprinse din vechile codice avute la dispoziţie, motivele sunt plasate într-un context istoric şi cultural, fiind în primul rând ataşate corespondentelor lor din tradiţia folclorică şi, pentru identificarea motivaţiei lor rituale, evaluate în relaţie cu vechi credinţe populare. Riturile manuale

Scanned with OKEN Scanner

care însoţesc cuvintele rostite de descântător sunt uneori prezente şi în sursele manuscrise, ceea ce-i permite etnologului interesat să constate asemănări cu practicile rituale descrise în anchetele folclorice.

Una dintre contribuţiile de seamă aduse de această lucrare se regăseşte în discuţia despre un text parţial descifrabil, care indică o străveche funcţie benefică a *ielelor*, în antiteză cu bine-cunoscuta aparenţă răuvoitoare a acestor spirite feminine. Elementele prezente în aceste câteva rânduri conservate indică prezentarea unor ofrande, o masă rituală oferită zânelor, precum şi atitudinea reverenţioasă a invocatorului, care conferă textului structură de rugăciune creştină. Sunt operate aici comparaţii cu masa ursitoarelor pregătită după naşterea copilului, cu *Doamnele* medievale din folclorul francez, cu *Samodivele* bulgare sau cu *Albele* macedoromâne.

În final, lucrarea este completată de un inventar al codicelor care cuprind textele editate, indicele manuscriselor, precum şi un necesar glosar de termeni aparţinând limbii române vechi sau populare.

Ioana Repciuc
Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide"
Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

CHARLES LAUGIER, *Contribuţii la etnografia medicală a Olteniei*, ediţie critică, studiu introductiv, note şi bibliografie de Adrian Michiduţă, Craiova, Editura Aius, 2011, 244 p.

Editura craioveană „Aius" a luat iniţiativa de a reedita o sursă esenţială pentru etnoiatria românească, rămasă până acum la ediţia iniţială, din 1925, astăzi o raritate bibliografică. În afara efortului de editare, lui Adrian Michiduţă i se datorează şi o consistentă prefaţă, care subliniază rolul lucrării în etnografia medicală românească şi configurează cadrul în care s-au desfăşurat cercetările cuprinse aici.

Medic român de origine franceză, Charles Laugier şi-a petrecut peste douăzeci de ani din carieră adunând remedii ţărăneşti, tratamente empirice din satele Olteniei de sud folosite în primele decenii ale secolului trecut. Desigur, „practicile medicale străbune" sunt cercetate din perspectiva intelectualului, însă acesta nu le depreciază, punându-le în comparaţie cu medicina ştiinţifică, ci laudă „raţionamentul impecabil" al ţăranului român. Astfel, lucrarea sa pare mai degrabă o contribuţie de psihosociologie decât una de medicină, fie ea şi empirică. De exemplu, în cazul obiceiurilor de naştere, autorul apreciază „instituţia *moaşei*", pe care, dintr-un exces naţionalist, o consideră specific românească; descrie cu multă atenţie aşezarea *mesei ursitoarelor* sau credinţele despre spiritele malefice care pot interveni în dezvoltarea armonioasă a nou-născutului.

Charles Laugier îşi structurează informaţiile conform principiilor etnografiei care îşi edifica în acea epocă instrumentele, sugerând aportul medicului la această ştiinţă, şi anume oferirea unor rezultate de ordin antropologic, etiologic, terapeutic. Valabilitatea ştiinţifică a cercetărilor sale este asigurată, din perspectiva etnografiei, de datele complete despre informatori şi locul culegerii, care însoţesc credinţele şi riturile observate, în timp ce experienţa medico-sanitară vine de multe ori să valideze leacurile tradiţionale. Conform unei structuri care devenise deja clasică în monografiile etnografice de la începutul secolului, Laugier începe prin a discuta elementele de igienă asociate celor trei mari ceremonialuri din ciclul familial, pentru a se opri apoi asupra obiceiurilor etnoiatrice legate de sărbătorile populare. În sprijinul unei organice relaţionări a celor două ipostaze ale medicinei, se profilează capitolul despre afecţiuni, boli, simptome, redate în ordine alfabetică şi însoţite de fiecare dată de denumirea ştiinţifică alături de cea populară. Aceeaşi structură de lexicon o are şi secţiunea despre plante medicinale şi leacuri. O parte consistentă din volum este dedicată redării textelor magice, considerate de Laugier „marea noastră rezervă terapeutică populară". Descântecele sunt completate de informaţii consistente despre riturile manuale care completează şi susţin riturile verbale.

Volumul se încheie cu bibliografia exhaustivă a autorului, în care sunt integrate numeroasele sale articole şi studii publicate în revista „Arhivele Olteniei", alături de o necesară menţionare a referinţelor critice.

Ioana Repciuc

Scanned with OKEN Scanner

*** *Izvoarele istoriei creştinismului românesc*. Traduceri inedite din latină şi greacă de Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnăuceanu, Wilhelm Dancă. Selecţia textelor, studiu introductiv, notiţe biobibliografice, note şi comentarii, indice de Nelu Zugravu, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2008, 820 p.

Impresionantul volum bilingv coordonat de profesorul Nelu Zugravu, specialist în istoria Antichităţii, inaugurează o importantă colecţie a Editurii Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", şi anume „Bibliotheca Patristica Iassiensis". Activitatea de selecţie şi traducere a textelor latineşti şi greceşti s-a realizat în cadrul Centrului de Studii Clasice şi Creştine al Facultăţii de Istorie de către un colectiv mixt, din care au făcut parte un istoric, un teolog şi doi filologi clasici. Aceştia au meritul de a fi grupat şi pus pentru prima dată la dispoziţia publicului mărturiile documentare ale vieţii creştine din regiunea Dunărea de Jos a mileniului I. Deşi nu este un corpus exhaustiv, mai cu seamă în ceea ce priveşte sursele total necunoscute din limbile orientale, aceste „fărâme de menţiuni" sunt absolut necesare pentru limpezirea unor aspecte capitale sau probleme controversate ale istoriei creştinismului timpuriu, dintre care merită menţionate: originea apostolică a vieţii creştine din spaţiul carpato-danubiano-pontic (respinsă convingător de profesorul Zugravu în studii precedente), problema convertirii sciţilor şi a dacilor, idei timpurii despre structuri şi ierarhii ecleziastice, abateri dogmatice în regiune ş.a.

Pentru excerptarea textelor traduse sunt folosite ediţii de prim rang în cercetarea istoriografică, aparţinând unor mari colecţii recunoscute pe plan internaţional, surse care sunt de fiecare dată menţionate cu rigurozitate. Sunt de asemenea incluse în volum prime traduceri în limba română ale unor texte, dar şi altele reluate şi eventual corectate. Ordonarea textelor respectă cronologia, oferind astfel cititorilor o imagine organică asupra fenomenului. Principiile filologice sunt atent respectate, căci autorii preferă de fiecare dată redarea, chiar în cazuri de imprecizie sau inconsecvenţă grafică, a formei originare a scrierii antice, iar în traducere s-a optat pentru sensuri apropiate celor din epoca redactării lor. Textele în latină sau în greacă sunt însoţite atât de traducerea lor, cât şi de informaţii referitoare la opera din care face parte fragmentul respectiv, ediţia folosită, dar şi alte ediţii consultate, în limbi de mare circulaţie. Nu lipseşte, în cazul fiecărui fragment tradus, bibliografia, mai sumară sau mai bogată, în funcţie de istoricul cercetărilor, cu ajutorul căreia cititorul poate aprofunda problematica expusă.

Ioana Repciuc

*** *Das Potential europäischer Philologien*, editor Christoph König, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009, 328 p.

Noţiunea de *filologie* este extrem de complexă, preocupările circumscrise acesteia fiind diverse: studiul culturii scrise a popoarelor, studiul limbii şi al creaţiei literare a unor popoare, studiul textelor vechi şi al operelor literare din punctul de vedere al limbii, al influenţelor suferite, al modului în care ni s-au transmis şi al autenticităţii, editarea unor astfel de scrieri.

Autorii articolelor din prezentul volum, care provin din spaţii culturale diferite sau care se apleacă, în cercetarea lor, asupra unor culturi ce nu le sunt proprii, ating, fiecare, în viziune personală, câte o chestiune sensibilă a acestei ştiinţe sau, mai corect spus, a acestui ansamblu de ştiinţe care este filologia. Ca număr, predomină specialiştii în filologie germanică. Sunt prezenţi şi cei care se ocupă de filologia din Franţa, Anglia, Grecia, Danemarca, Bulgaria, România, Irlanda sau Elveţia.

„Până acum s-a încercat să se deducă filologia dintr-o definire normativă a obiectelor sale de studiu sau, invers, din funcţiile ei politice. Aceasta s-a dovedit prea dogmatic. Reflexele moderne ale filologiei trebuie să pornească de la *practica* ei. Pentru că practica este mereu concretă şi istorică, semnatarii articolelor, toţi filologi, îşi canalizează analiza spre istoria acestei ştiinţe" (Christoph König, *Introducere*, p. 9).

Scanned with OKEN Scanner

Volumul, pentru a putea îngloba în paginile sale un material vast şi variat (aici iscălesc 29 de filologi), a fost gândit pe patru niveluri, reprezentând şi cele patru mari capitole, din structura sa, al căror titlu-enunţ precizează temele abordate: *Länder* [*Ţări*] (cel mai cuprinzător, p. 17–115), *Methode* [*Metode*] (p. 117–207), *Politik* [*Politică*] (p. 209–223), *Paradigmatische Texte und Figuren* [*Texte şi figuri paradigmatice*] (p. 225–308).

Cum observă şi editorul, baza volumului o constituie articolele care se referă la istoria filologiei în ţările lumii, cu precădere în cele europene. În prima secţiune este urmărită evoluţia filologiei, ca ştiinţă, în diferite spaţii culturale. Majoritatea cercetătorilor vorbesc despre imperativul studiului filologic în universităţi şi în mediile academice de pretutindeni (v. articolul semnat de Erika Hültenschmidt, *„Forschungswissenschaft" oder „studies"? Zur Geschichte eines Unterschieds* [*„Ştiinţa cercetării" sau „studii?". Pentru istoria unei deosebiri*], p. 17–23). Erich Poppe (*Deutsche Keltologie im 19. Jahrhundert auf dem Weg zur Philologie* [*Studiile celtistice germane în secolul al XIX-lea pe drumul filologiei*], p. 29–33) prezintă dezvoltarea cercetărilor în celtistică în universităţile din Germania, specialiştii care s-au ocupat cu studiul civilizaţiei şi culturii celte, publicaţiile în domeniu. Richard Utz, în *Englische Philologie vs. English Studies: A Foundational Conflict* [*Filologia engleză versus studiile de engleză. Un conflict fondator*] (p. 33–44), subliniază faptul că în spaţiul anglo-american termenul de *filologie* este înlocuit cu cel de *studii de engleză/anglistică* (*English Studies*), simţit însă de specialişti ca sinonim cu *filologie engleză* (*English Philologie*). Codificarea şi elecţiunea limbilor are loc în conflictul dintre obiectivitatea ştiinţifică şi judecata de valoare, cu mare consecvenţă în cristalizarea limbii literare (Chryssoula Kambas şi Marilisa Mitsou, *Zum Ort des Neugriechischen: Sprache, Literatursprache, Philologie-Transfer* [*Locul limbii neogreceşti: transferul limbii, limbii literare, filologiei*], p. 53–63; v. şi *Introducere*, p. 13).

Eugen Munteanu, *Grundfragen der rumänischen Philologie aus sprachpolitischer Sicht* [*Probleme fundamentale ale filologiei române din punctul de vedere al politicii lingvistice*] (p. 64–71), discută, clar şi succint, cele mai importante probleme ale filologiei româneşti, apărute în decursul istoriei ei, puţin sau deloc cunoscute în afara graniţelor ţării. După observaţia că procesul genezei, ca şi dinamica istorică a domeniului au presupus constant o componentă politică (p. 64), autorul expune un „inventar" al principalelor teme ale filologiei româneşti moderne. În secolele al XVI-lea – al XVII-lea, două subiecte dominau cultura scrisă română: a) chestiunea identităţii prin limbă şi b) chestiunea naţionalizării cultului în bisericile româneşti. În etapa următoare, cea a Şcolii Ardelene (secolul al XVIII-lea), învăţaţii acesteia se preocupă de alt gen de teme: stabilirea latinităţii limbii române (documentată filologic şi istoric), înnoirea şi modernizarea limbii scrise în sensul relatinizării vocabularului de bază (în acelaşi timp cu eliminarea unităţilor lexicale slave, greceşti, turceşti, ungureşti), normarea şi regularizarea formelor limbii scrise prin orientarea programată spre modelul limbii latine clasice, grija pentru limba scrisă (realizarea unei gramatici normative şi a unui dicţionar), înlocuirea grafiei chirilice tradiţionale cu grafia latină, realizată pe principii etimologice. Secolul al XIX-lea, numit şi „secolul naţiunilor", este, arată autorul, timpul reformelor radicale în cultura română scrisă, cu atât mai mult cu cât, în această perioadă, marii politicieni ai ţării au fost şi marii ei scriitori. Acum apar trei tendinţe în legătură cu politica limbii: una, în linia generaţiei Şcolii Ardelene, etimologică şi latinizantă, celelalte două, inovatoare: a) cea analogică şi autohtonă şi b) cea critic orientată spre limba poporului. Tot în acest „ev", grafia latină înlocuieşte, oficial, pe cea chirilică, lucru care ridică numeroase probleme. În această „perioadă de tranziţie", cum o numesc specialiştii, haosul se instaurează în domeniul ortografiei. Generaţia următoare are să se confrunte cu două probleme majore: cea ortografică şi cea a accesului la textele vechi româneşti. Odată cu înfiinţarea Academiei Române (1860), politica lingvistică românească se instituţionalizează. Visul iluminiştilor şi al scriitorilor, respectiv al gramerienilor din prima jumătate a secolului al XIX-lea prinde contur: începe procesul de normare şi de modernizare a limbii scrise prin apariţia gramaticii şi a dicţionarului Academiei. Anul 1904 rămâne punctul de referinţă în trecerea de la ortografia etimologizantă la cea bazată pe principii fonetice.

Filologia românească se dezvoltă în trei mari centre culturale ale ţării (Iaşi, Bucureşti, Cluj), care reprezintă, prin figurile dominante, tot atâtea şcoli lingvistice: A. Philippide la Iaşi, Ovid Densusianu la Bucureşti şi Sextil Puşcariu la Cluj. Temele centrale de discuţie sunt acum: problema etno- şi glotogenezei; problema datării, a localizării şi contextul (confesional şi cultural) în care apar

Scanned with OKEN Scanner

primele texte româneşti în limba literară; problema genezei limbii scrise; problema slavonismului românesc şi a grafiei chirilice şi, în strânsă legătură cu aceasta, greutăţile de interpretare pe care le ridică ediţiile de texte vechi, manuscrise sau tipărite, care au apărut până în secolul al XIX-lea redactate în chirilică.

Semnatarul articolului face o paranteză, precizând bogăţia (în sens numeric, dar şi valoric) a documentelor vechi care se găsesc în bibliotecile universitare şi academice, precum şi în arhivele din România. Totodată, acesta afirmă că un deziderat al lingviştilor este instituirea unui profil precis şi definitiv al literaturii române vechi, prin publicarea unor ediţii critice a textelor literare româneşti vechi.

Evoluţia filologiei nu se opreşte odată cu intrarea în perioada comunismului, chiar dacă doctrina oficială a lăsat urme negative în această ştiinţă (mai ales accentul pus pe influenţele slavă şi rusă asupra românei). În ciuda diferitelor obstacole, în anii respectivi filologia a avut unele rezultate remarcabile: editarea marelui dicţionar al limbii române, editarea atlaselor lingvistice româneşti pe regiuni, apariţia unor tratate academice despre istoria limbii, literaturii şi dialectologiei române, publicarea seriei întregi de documente istorice din secolele al XVI-lea – al XVIII-lea.

Cea mai neagră perioadă pentru filologia românească este considerată de autor ca fiind cea actuală, de după Revoluţia din decembrie, când se observă „apusul" activităţii filologice sistematice, un motiv fiind neimplicarea statului şi totalul dezinteres al acestuia în realizarea proiectelor filologice. În finalul studiului său, Eugen Munteanu aduce în discuţie, chiar dacă în trecere (este, în fond, un real semnal de alarmă), o problemă spinoasă: un curent de susţinere a existenţei aşa-numitei „limbi moldoveneşti", pe care oficialii de dincolo de Prut încearcă să o diferenţieze de limba română din motive politice.

Un excurs asemănător, dar, de această dată, în istoria filologiei bulgare, este realizat de Helmut Wilhelm Schaller, în *Philologie für die Nation: Bulgaristik* [*Filologie pentru o naţiune: bulgaristica*] (p. 72–80). Scris în aceeaşi manieră cu cea a textului anterior, articolul are scopul de a prezenta evoluţia filologiei pe teren bulgar, după câştigarea independenţei din 1878, cu precizarea (din care străbate amărăciunea) că, până la această dată, publicaţii despre limba bulgară apar numai în străinătate.

Pornind de la *opinio communis*, potrivit căreia secolul al XIX-lea este caracterizat prin două direcţii de dezvoltare principale: 1) formarea disciplinelor profesionale care se ocupă cu limba şi literatura; 2) constituirea şi înţelegerea acestor discipline ca *Nationale Philologien* (preferăm sintagma nemţească deoarece în limba română nu avem formă de plural pentru cuvântul *filologie*), autorii Hans-Harald Müller şi Sandra Richter (*Nationale Philologien – europäische Zeitschriften. Zur Rezeption von Poetik und Literaturtheorie in den wissenschaftlichen und literaturkritischen Zeitschriften zwischen 1880 und 1930* [*Nationale Philologien – ziare europene. Pentru receptarea poeticii şi teoriei literaturii în ziarele ştiinţifice şi de critică literară apărute între 1880 şi 1930*], p. 81–93) observă că din acest tablou lipseşte (atât în istoria teoretică, cât şi în dezvoltarea ştiinţifică) substratul european comun. În continuarea temei dezbătute de cei doi filologi amintiţi mai sus vine articolul semnat de Rainer Grübel (*Entstehung und Migration des Konzepts des Poetischen in der östlichen und westlichen Slavia* [*Naşterea şi migrarea conceptului de poetică în estul şi vestul Slaviei*], p. 107–115). Autorul susţine interesul estetic al filologului, care este evident într-un substrat extins filologic şi naţional. Concluzia este trasă după citarea lui Wittgenstein: „limitele limbii mele sunt limitele lumii mele": *cu cât folosim mai multe limbi sau mai multe tipuri de limbă, cu atât sunt mai departe graniţele lumii noastre. Aceasta este valabil, în primul rând, pentru filologie* (p. 115).

Wolfgang Adam, editorul actual al celei mai vechi publicaţii de germanistică, „Euphorion", discută despre „internaţionalitate" în cadrul acestei reviste şi, mai departe, despre colaborarea autorilor străini în paginile ei în perioada 1894–1993 (v. p. 94–106).

Al doilea mare capitol al volumului este dedicat reflexelor metodice în filologie. Începutul îl face hermeneutica (Denis Thourad, *Die Ausübung der Vernunft an der Sprache. Philologische Begriffe und Wirkungen in der Philosophie* [*Exercitarea raţiunii în limbă. Concepte filologice şi efecte în filosofie*], p. 117–129), care a fost dezvoltată ca o teorie a practicii filologice de către Friedrich Schleiermacher. D. Thourad este de părere că, atâta vreme cât filologia trimite la un amestec „întunecat" de judecată şi de senzorialitate, de actualitate şi istorie, potenţialul ei rămâne deschis pentru noi. Hermeneutica „a iernat" (*Introducere*, p. 14) puţin în filologie, până spre mijlocul secolului al XX-lea, ca şi în alte specialităţi precum filologia popoarelor (Céline Trautmann-Waller,

Scanned with OKEN Scanner

în ***Die Völkerpsychologie*** *von Heymann Steinthal und das Potential der Philologien* [***Filologia popoarelor*** *de Heymann Steinthal şi potenţialul filologiei*], p. 130–139, vede în psihologia popoarelor un exemplu concret pentru potenţialul filologiei şi, drept urmare, pornind de la un citat al lui Heymann Steinthal, prezintă sintetic teoria şi practica filologiei în viziunea acestui savant) sau într-o cercetare filologică (Jürgen Trabant, *Linguistik und Philologie: Sprache bei Humboldt, Grimm und Bopp* [*Lingvistică şi filologie. Limba la Humboldt, Grimm şi Bopp*], p. 140–162), care este contrară lingvisticii (Utz Maas, *Franz Boas im disziplinären Nirgendwo?* [*Franz Boas în „nicăieri"-ul disciplinar*], p. 162–171).

Un fir călăuzitor este văzut – în diferite ţări – în reflexele editoriale (Luca Zuliani, *La «filologia d'autore». Les éditions fondées sur les variantes d'auteur en Italie* [*Filologia autorului. Ediţii fondate pe variantele autorilor din Italia*], p. 172–180; Wolfram Groddeck, *Zur Geschichte der deutschen Textkritik in ihrem Verhältnis zu Autographen* [*Pentru o istorie a criticii textului german în legătură cu manuscrisele autografe*], p. 181–186). Reflexele estetice se bifurcă, „modernizarea" urmând structuralismului (Klaus-Michael Bogdal, *Philologien auf den Knien. Die Herausforderungen durch den Strukturalismus nach 1945* [*Filologia îngenuncheată. Provocările prin structuralism după 1945*], p. 195–208) sau criticii stilului (Pier Vincenzo Mengaldo, *Tendances de la critique italienne du vingtième siècle* [*Tendinţele criticii italiene în secolul al XX-lea*], p. 187–194).

Un capitol separat, de mici dimensiuni, îl constituie politica. Aici se subliniază clar diferenţa între două noţiuni centrale ale existenţei: cunoaşterea şi cultura (educaţia). L. Orban, în *Can language diversity help create a European identity?* [*Poate crea diversitatea lingvistică o identitate europeană?*] (p. 209–216), se ocupă de politica multilingvismului. Christoph König, în *Osnabrücker Erklärung zum Potential Europäischer Philologien* [*Clarificarea simpozionului din Osnabrück referitor la problema potenţialului filologiei europene*] (p. 217–224), crede că, prin acest simpozion, s-a pus piatra de temelie în formarea unei reţele de cercetare în domeniul filologic, proces în care trebuie antrenate atât marile limbi de cultură, cât şi cele „regionale". Autorul sintetizează toate chestiunile dezbătute în timpul colocviului sub enunţuri-cheie: 1. cunoaştere şi politică; 2. noutatea disciplinei şi diferenţele; 3. gramatică şi individualitate; 4. comunicarea şi înţelegerea dificultăţilor; 5. conflicte fundamentale; 6. literatură şi filologie; 7. lingvistică şi filologie.

Ultimul capitol oferă studii de caz. Sunt luate în discuţie texte esenţiale (ediţia *Kalevala* a lui Lönnrots, analizată de Christoph König, p. 225–239; poveştile fraţilor Grimm, cercetate şi din punctul de vedere al paternităţii de către Mark-Georg Dehrmann, p. 240–254), fiind implicit aduşi în lumina rampei mari învăţaţi şi teoriile lor.

Este o carte care ar trebui să stârnească interesul tuturor filologilor prin tematica abordată, prin găsirea unor soluţii pentru ieşirea din criză a cercetării filologice, criză resimţită în toate centrele culturale ale mapamondului, dar, mai acut, în cele din ţările europene, unde, de altfel, şi-a desăvârşit „fiinţa" şi şi-a demonstrat „funcţionalitatea" fiinţării. Impasul poate fi trecut – afirmă specialiştii care semnează articolele din acest volum – potenţialul/forţa filologiei rezidând din chiar esenţa ei.

Laura Manea
Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide"
Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

*** *Was kann eine vergleichende romanische Sprachwissenschaft heute (noch) leisten?*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2006, 402 p.

Este vorba de volumul cu numărul 20 din seria celor publicate (sub îngrijirea lui Wolfgang Dahmen, Günter Holtus, Johannes Kramer, Michael Metzeltin, Wolfgang Schweickard, Otto Winkelmann) în urma Colocviului de Romanistică, organizat, anual, din 1984 până în prezent.

Tema colocviului, care s-a ţinut între 17 şi 19 iunie 2004 în Göttingen, reflectă părerea organizatorilor, şi anume că lingvistica romanică comparată este un domeniu intrat astăzi într-un con de umbră, situat într-un plan secund (v. *Introducere*, p. VIII).

Scanned with OKEN Scanner

Titlul acestei manifestări ştiinţifice se pretează la lecturi şi comentarii variate (vezi observaţiile lui Pierre Swiggers în *Grammaire comparée des langues romanes, typologie linguistique et linguistique générale*, p. 143). El acoperă/descoperă un câmp larg, care se întinde de la posibilităţile epistemice (*kann = este capabil teoretic*) la posibilităţile deontice (*kann = este capabil* sau *are permisiunea* sau *are capacitatea de a răspunde unei necesităţi*). Adverbele *heute* şi *noch* atenţionează asupra faptului că ne aflăm într-o perioadă de criză sau critică. Latura interpretativă este subliniată de folosirea subiectului indefinit: ***eine*** *vergleichende romanische Sprachwissenschaft* (*„o lingvistică romanică comparată"*), nu, cum ar fi fost (oarecum) normal: ***die*** *vergleichende romanische Sprachwissenschaft* (*„lingvistica romanică comparată"*). Prin alegerea acestui titlu (formă „sinaptică"), organizatorii au dorit să surprindă şi să redea caracterul echivoc, incert, polivalent şi virtual al studiului comparativ al limbilor romanice la ora actuală.

Scopul colocviului la care ne referim a fost cel de a face un bilanţ al realizărilor de până acum în domeniul lingvisticii romanice comparate şi de a evidenţia perspectivele pentru noi posibile evoluţii (p. IX).

Volumul se împarte în două mari secţiuni, care subliniază domeniile cărora li se subordonează cercetarea: *Grundsatzfragen (der Methodologie) der vergleichenden (romanischen) Sprachwissenschaft und der Sprachtypologie* [*Chestiuni de principiu (metodologia) ale lingvisticii (romanice) comparate şi ale tipologiei limbii*] (p. 1–180) şi *Fallstudien zu Arbeitsfeldern der vergleichenden romanischen Sprachwissenschaft* [*Studii de caz pentru sfera de activitate a lingvisticii romanice comparate*] (p. 181–401).

Ulrich Wandruszka îşi intitulează articolul aproape identic cu titlul colocviului, schimbând, pentru a-şi exprima opiniile, verbul din fraza interogativă şi renunţând la adverbul *noch* (*„mai", „încă"*): *Was soll eine vergleichende (romanische) Sprachwissenschaft heute leisten?* [*Ce ar trebui să ne ofere astăzi o lingvistică (romanică) comparată?*] (p. 3–13). După părerea autorului, ţelul comparării limbilor romanice a fost, în particular, reconstrucţia unor limbi iniţiale comune şi a stărilor acestora şi reconstituirea genealogiei familiei de limbi indo-europene, în general. În romanistică este vorba mai ales despre reconstrucţia romanicei comune, prin intermediul comparării unui fapt dat în diferite limbi romanice, care trebuie să fie obligatoriu originar dintr-un stadiu premergător. U. Wandruszka îşi susţine afirmaţia recurgând în demonstraţia sa, experimental, la un exemplu concret din domeniul sintaxei: conjunctivul. Autorul caută să convingă de necesitatea unui model a cărui unitate să corespundă cât mai exact expresiilor şi categoriilor limbii naturale.

Harald Völker, în *Transdisziplinarität und Romanistik* [*Transdisciplinaritate şi romanistică*] (p. 29–42), spune că înţelegerea specificului cultural, lingvistic şi literar în comparaţie cu lingvistica generală are o lungă tradiţie şi este esenţială pentru acest domeniu. Un aspect transdisciplinar în romanistică ar fi interacţiunea cu alţi filologi, în special cu indogermanişti şi germanişti. Autorul nu neglijează, ba chiar accentuează necesitatea angrenării în lingvistică (şi în literatură) a influenţelor din ştiinţele naturii. Viitoare posibilităţi de dezvoltare transdisciplinară sunt întrezărite în deschiderea culturală a domeniilor, în ediţiile filologice şi în actualele (din ce în ce mai multe) corpusuri lingvistice.

Pierre Swiggers, în articolul citat anterior, subliniază faptul că adevăratul progres într-un domeniu precum cel al studiului limbilor romanice constă în mânuirea critică a principiilor şi ipotezelor teoretice, în confruntarea modelelor cu datele stabilite ştiinţific, în controlul afirmaţiilor (descriptive sau explicative) şi în stabilirea faptelor ştiinţifice sigure. Astfel, analiza materialului (romanic) din sfere precum sociolingvistica, lingvistica istorică, tipologia limbilor, teoria gramaticii, teoria limbii s-ar rafina, şi teoretizările din aceste domenii s-ar putea corija.

Wulf Oesterreicher, în *Historisch-vergleichende Sprachwissenschaft und Sprachtypologie im Spannungsfeld der Historizität der Sprache* [*Lingvistică comparativ-istorică şi tipologia lingvistică în câmpul tensionat al istoricităţii limbii*] (p. 69–99), propune redefinirea termenilor de „sincronie" şi „diacronie", îndemnând lingviştii să nu se neliniştească dacă *istoricitatea – diversitatea lingvistică*, faţă în faţă cu formulările unor întrebări specifice sincronice sau diacronice, sunt aduse într-un „Niemandsland", adică pe un teritoriu neutru.

Peter Koch, în *Romanische Sprachwissenschaft und diachronische kognitive Linguisitk – eine Wahlverwandtschaft?* [*Lingvistica romanică şi lingvistica diacronic cognitivă – o afinitate electivă?*] (p. 101–135), observă că romanistica se află şi astăzi într-o poziţie profitabilă, cu un viitor promiţător,

Scanned with OKEN Scanner

între domeniul universal al activităţii vorbirii şi domeniul istoric al limbii în sine. El susţine teza potrivit căreia între lingvistica romanică şi o lingvistică cognitivă orientată diacronic ar exista un fel de afinitate electivă.

Jens Lüdtke, în *Römische Kolonisierung und romanische Kolonisierungen* [*Colonizarea romană şi colonizarea romanică*] (p. 137–160), prezintă patru tipuri de probleme, în care comparaţia făcută între limba latină şi limbile romanice se relevă, din punctul de vedere al semnatarului articolului, plină de sens. Rezultatele acestei comparări favorizează înţelegerea mai profundă a comunităţii limbilor romanice, trezesc mai ales interesul pentru comunităţile multilingve – care au luat naştere prin expansiunea limbilor spaniolă, portugheză şi franceză – şi aruncă o nouă lumină asupra fenomenului colonizării romane.

Eduardo Blasco Ferrer, în *Sardinien, La Mecca der vergleichenden Sprachwissenschaftler* [*Sardinia, Mecca lingviştilor comparativişti*] (p. 161–180), dezvăluie importanţa şi avantajele studierii limbilor romanice minoritare (sarda, catalana şi retoromana).

A doua secţiune a volumului se ocupă de diferitele compartimente de activitate ale lingvisticii romanice comparate: fonetica şi fonologia (Fernando Sánchez Miret, *La historia de /-r/ en catalán. **Plaidoyer** para una nueva gramática hostórico-comparativa de las lenguas romances*, p. 183–206), sintaxa (Michele Loporcaro, *Sintassi romanza, ovviamente comparata: il caso del participio assoluto*, p. 207–221), morfologia şi morfosintaxa (Ursula Klenk, *La construction auxiliaire + participe passé dans une grammaire syntagmatique guidée par les têtes. Une étude comparée*, p. 223–238; Wolf Dietrich, *Das romanische Tempus- und Modussystem und die einzelsprachlichen Normen*, p. 239–254), lexicologia (Max Pfister, *Die Lexikologie als Arbeitsfeld der vergleichenden romanischen Sprachwissenschaft*, p. 255–267; Axel Schönberger, *Tatpuruṣa-Komposita und Renyōkei im Lateinischen und Romanischen*, p. 269–289), dialectometria (Hans Goebl, *Warum die Dialektometrie nur in einem roman(ist)ischen Forschungskontext entstehen konnte*, p. 291–317), ştiinţa textului (Martin D.-Glessgen, *Vergleichende oder einzelsprachliche historische Textwissenschaft*, p. 319–340; Heidi Aschenberg, *Textvergleich – Perspektiven für die romanische Sprachwissenschaft*, p. 341–359), contactele lingvistice (Peter Wunderli, *Franko-italienische Studien ohne Romanische Philologie?*, p. 361–389), aplicarea în practică a lingvisticii comparativ-istorice (Rainer Schlösser, *Angewandte historisch-vergleichende Sprachwissenschaft: Erfahrungen aus der Praxis*, p. 391–401).

Pentru romaniştii de pretutindeni acest volum se poate dovedi o incitantă lectură, deoarece fiecare articol din paginile sale ridică o nouă problemă sau încearcă să rezolve, prin alte metode, pornind de la alte premise şi pe baza altor date lingvistice (şi istorice), chestiuni mai vechi sau trecute cu vederea în domeniul atât de vast al romanisticii.

Laura Manea

*** *Historische Pressesprache*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2006, 278 p.

Volumul pe care îl prezentăm este cel de-al 19-lea publicat în seria *Romanistisches Kolloquium*, sub îngrijirea unor nume care, în ultimul timp, au devenit deja familiare în spaţiul academic şi universitar ieşean, datorită, pe de o parte, contactelor directe (conferinţe, colocvii naţionale şi/sau internaţionale şi, pe de altă parte, celor indirecte (prezentări de carte, recenzii etc.): Wolfgang Dahmen, Günter Holtus, Johannes Kramer, Michael Metzeltin, Wolfgang Schweickard, Otto Winkelmann.

Cum se afirmă în prefaţă, „însemnătatea limbii din presă ca indicator şi catalizator al dezvoltării culturale este de netăgăduit" (p. VII). Cercetările în domeniu au fost puţine şi îngreunate, de-a lungul timpului, de accesul redus la izvoare (cele din zona romanică) şi de o bibliografie minimală. Faptul că, în ultima perioadă, un mare număr de ziare vechi a fost retipărit sau a fost fotocopiat, că există mijloace electronice moderne de achiziţionare şi de stocare a textelor de orice gen, a înlesnit munca analitică a celor interesaţi de evoluţia în timp a limbajului publicistic, începând

Scanned with OKEN Scanner

din secolul al XV-lea (când apar primele manifeste, primele foi volante, primele broşuri) până în prezent.

Cuvintele-cheie fiind „limbajul presei" şi „istoria" acestuia, volumul a fost gândit pe trei mari planuri, care reflectă tot atâtea perspective: în legătură cu istoria vocabularului (capitolul I, *Historische Pressesprache und Geschichte des Wortschatzes* [*Limba presei din punct de vedere istoric şi istoria lexicului*], p. 1–76), în legătură cu ligvistica unor tipuri de text (capitolul al II-lea, *Historische Pressesprache und Textsortenlinguistik* [*Limba presei din punct de vedere istoric şi lingvistica tipurilor de text*], p. 77–225) şi în legătură cu istoria culturii (capitolul al III-lea, *Historische Pressesprache und Kulturgeschichte* [*Limba presei din punct de vedere istoric şi istoria culturii*], p. 226–278).

În primul capitol este subliniată valoarea pe care o are limba izvoarelor publicistice pentru cercetările axate pe istoria unor cuvinte şi/sau pe etimologia acestora.

Éva Buchi semnează un articol publicat în limba franceză, *La langue des revues féminines parisiennes du milieu du 19e siècle en tant que chaînon intermédiaire entre le russe et les parlers galloromans dialectaux (à propos du type* ***cazavec*** *n.m. „caraco"* [*Limba din revistele pariziene pentru femei de la mijlocul secolului al XIX-lea – verigă intermediară între rusă şi dialectele galo-romane (în legătură cu tipul* ***cazavec*** *s.m. „un fel de furou cu mâneci")*] (p. 3–18), în care analizează un rusism, *cazavec* (= rom. „caţaveică"), care nu a intrat în limbajul curent, dar care este atestat adesea în dialectele galoromane. Autoarea lansează următoarea ipoteză: cuvântul ar fi putut pătrunde în limbă odată cu invazia forţelor aliate în Franţa, în 1814, după eşecul campaniei în Rusia a lui Napoleon, fiind un împrumut direct. În revistele de modă franceze, termenul are opt atestări între anii 1844 şi 1852. Éva Buchi precizează că lexemul nu a fost preluat de lucrările lexicografice, fiind considerat, din perspectiva lui D. Bouverot, „o creaţie superfluă şi efemeră", care nu avea să se lexicalizeze vreodată. Pe scurt, istoria acestui cuvânt se prezintă astfel: a fost împrumutat de franceza pariziană între 1830 şi 1844, intrând în limbajul revistelor de modă. Acestea, difuzate în provincie, au făcut ca termenul să pătrundă în dialecte. Trecător ca moda, parizianul *cazavéika* a dispărut rapid din uz, ceea ce explică şi faptul că nu a fost înregistrat în lexicoane. Periodicele mondene din afara capitalei franceze au contribuit la răspândirea acestui cuvânt într-un areal geografic larg, unde a fost păstrat în vocabular timp mai îndelungat.

Alf Monjour, în *Historische Pressesprache in Spanien (von der Französischen Revolution bis zur französischen Besatzung). „Der Diari(o) de Barcelona" als Quelle für Wortschatzgeschichte und Fachsprachenforschung* [*Limbajul istoric al presei din Spania (de la Revoluţia Franceză până la ocupaţia franceză. „Diari(o) de Barcelona" ca sursă pentru istoria vocabularului şi pentru cercetările limbajului profesional*] (p. 21–51), caută să descopere în ce măsură textele publicistice vechi au putut fi utile formării terminologiei profesionale. După o scurtă trecere în revistă a celor mai importante ziare apărute în Spania după 1758, autorul se opreşte la primul jurnal modern publicat în Barcelona, a cărui „naştere" a fost înregistrată la 1 octombrie 1792 şi a cărui evoluţie a fost uimitoare, ajungând ca, în 2002, să ocupe locul 46 între ziarele „digitale" din ţară, cu 27.000 de „vizitatori". Opinia generală a celor care s-au ocupat cu studiul limbajului din acest jurnal este că el a jucat un rol esenţial în difuzarea şi vehicularea noutăţilor ştiinţifice, tehnice şi culturale, în special a ideologiei, gustului şi modei franceze. Redactorii săi au dorit să-i confere, prin urmare, o ţinută enciclopedică, publicând în paginile lui articole cu un conţinut variat, acoperind numeroase domenii de activitate (economie, medicină, literatură, teatru, turism, arhitectură, construcţii etc.). Este de la sine înţeles că această multitudine tematică impune un lexic diferenţiat. Autorul analizează câteva cuvinte care apar, paralel, în marile lucrări lexicografice spaniole, în diverse tratate şi în ziarul amintit, accentuând rolul pe care l-a avut jurnalul respectiv în răspândirea termenilor de specialitate din domeniile menţionate în rândul maselor. Când primele atestări ale unui lexem sunt descoperite în „Diari(o) de Barcelona", A. Monjour precizează acest lucru. În următoarele secţiuni ale articolului, autorul urmăreşte modalităţile prin care termenii limbajelor specializate sunt transmişi publicului larg, principiile care stau la baza comunicării dintre jurnalist şi cititor în scopul receptării corecte, de către acesta din urmă, a informaţiei şi a înţelegerii sensurilor pe care le au neologismele. În final, A. Monjour reliefează importanţa studierii corpusurilor publicistice atât pentru istoria lexicografiei, cât şi pentru analizele terminologice.

Scanned with OKEN Scanner

Frank Paulikat, în *Pressesprache in der französischen Lexikographie* [*Limba presei în lexicografia franceză*] (p. 53–62), insistă asupra potenţialului existent în limbajul publicistic, pe forţa sa de inovare lexicală şi, implicit, pe ceea ce înseamnă acesta pentru cercetările lexicografice. Autorul constată lipsa surselor jurnalistice din marile dicţionare franceze (*Littré*, *Robert* şi *Trésor*), dar este entuziasmat că, după 1970, practica lexicografică s-a schimbat, odată cu apariţia unor dicţionare de neologisme şi a unor lucrări de specialitate, care au ca principale izvoare lingvistice textele publicate în presă. Deoarece, după părerea lui F. Paulikat, limbajul uzual actual este profund marcat de limbajul din media, dicţionarele care urmează a fi publicate trebuie să cuprindă acele neologisme care intră, prin intermediul presei, în limbajul cotidian, preluând acele lexeme neologice care constituie bază de derivare pentru noi cuvinte. Autorul este conştient de faptul că majoritatea termenilor nou introduşi în franceză sunt formaţii ocazionale, născute într-un anumit context (politic, economic etc.) şi că aceştia au o durată de viaţă limitată.

Wolfgang Schweickard, în *Quellen zur Geschichte der italienischen Sportsprache* [*Izvoare pentru istoria limbajului sportiv italian*] (p. 63–76), este interesat de materialul pe care-l oferă presa şi care poate servi unei cercetări diacronice a limbajului sportiv italian. Ştiind că acest aspect este bine reprezentat în lexicografia din ţara sa, autorul vine cu idei noi, de examinare a unor corpusuri de texte jurnalistice, care să umple inevitabilele lacune din studiile lexicografice italiene şi care, în mod evident, pot schimba şi prime atestări încetăţenite în lucrările de specialitate.

În cel de al doilea capitol al volumului se discută despre cristalizarea şi despre caracteristicile lexicale şi textuale ale diferitelor formate de ziare şi tipuri de texte publicistice.

Annette Gerstenberg, în *Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln: Verteidigungsschriften für Henri II (1551–1552). Gattung, Sprache(n) und kommunikative Aspekte* [*Perpetuarea politicii prin alte mijloace: scrierile apologetice pentru Henric al II-lea. Tip, limbă şi aspecte de comunicare*] (p. 79–112), îşi focalizează cercetarea asupra a două scrieri din secolul al XVI-lea, prima şi a doua *Apologie*, editate de Pierre Danès în trei limbi: latină, franceză şi germană. Prezentarea textelor în cele trei limbi se face comparativ, elementele de noutate lingvistică fiind permanent subliniate. Autoarea consideră că, din momentul apariţiei, difuzării şi cunoaşterii acestor texte, s-a pretins publiciştilor să adopte o nouă tehnică de scriere.

Günter Holtus şi Johannes Kramer, în *Deutsch-französische Pressesprache im französischen Département de la Sarre (1795–1813) und in den nordeutschen Départements (1811–1813)* [*Limbajul jurnalistic germano-francez în departamentul francez de la Sarre (1795–1813) şi în departamentele din nordul Germaniei (1811–1813)*] (p. 113–151), iniţiază un studiu al ziarelor cu format bilingv care au apărut în timpul dominaţiei napoleoniene în departamentele germane. Autorii punctează toate neajunsurile care decurg din interferenţa celor două limbi, familiare jurnaliştilor, insistând asupra împrumuturilor lexicale reciproce din această perioadă, unele dintre ele viabile şi astăzi.

Martin Kött, în *Victor Hugo – Reporter seiner Zeit? Ein Beitrag zur Geschichte der Reportage in Frankreich* [*Victor Hugo – reporter al timpului său? O contribuţie la istoria reportajului în Franţa*] (p. 153–173), se întreabă în ce măsură V. Hugo a influenţat tradiţia textului jurnalistic al reportajului, pornind de la observaţia că marele creator francez, pe lângă denumirea de „monument naţional", a primit şi titulatura de „reporter al secolului". Discursul este incitant, demonstraţia susţinută cu date ştiinţifice, iar concluzia, una singură: o înrâurire directă a scriitorului asupra reportajului sau a interviului (altă specie importantă a jurnalismului) este greu sesizabilă.

Franz Lebsanft, în *Die spanische Überlieferung des Kolumbusbriefs* [*Tradiţia spaniolă a scrisorilor lui Columb*] (p. 175–195), certifică valoarea filologică a ediţiilor de texte existente care cuprind scrisorile lui Columb, observând că, pentru istoria limbajului jurnalistic, vestea descoperirii Lumii Noi a fost ca o „mâncare proaspătă". Autorul îşi exprimă foarte clar opinia: cine vede scrisorile lui Columb ca pe un document timpuriu, care a contribuit la naşterea presei, trebuie mai întâi să considere textul din punct de vedere filologic, deoarece acesta se dovedeşte a fi nu „immer noch" („încă", „tot mai"), ci „wieder neu" („tot mereu").

Raymund Wilhelm, în *Einzelsprachliche Syntax und journalistische Diskurstradition. Zur Tempusverwendung in der „Gazzetta di Milano" (1769/1786)* [*Sintaxa limbii unice şi tradiţia discursului jurnalistic. Despre folosirea timpurilor în „Gazzetta di Milano" (1769/1786)*] (p. 197–225), explică

Scanned with OKEN Scanner

normele folosirii lui „passato remoto" şi a lui „passato prossimo" în ziarele italiene din secolul al XVIII-lea, cu exemplificări din „Gazzetta di Milano". Observaţiile teoretice ale autorului se îmbină perfect cu ilustrările selectate. Ipoteza substituirii lui „passato remoto" prin „passato prossimo" trece drept puţin adecvată, mai ales în ce priveşte domeniul limbajului presei. Raymund Wilhelm constată că limba italiană a preferat de secole folosirea prezentului narativ.

În cel de al treilea capitol se tratează ca temă evoluţia culturală şi reflectarea ei în izvoarele limbajului publicistic.

Susanne Greilich şi Hans-Jürgen Lüsebrink, în *Sprache und Sprachpolitik in frankophonen Volksalmanachen des 18. bis 20. Jahrhunderts* [*Limba şi politica lingvistică în almanahurile populare francofone din secolele XVIII–XX*] (p. 229–254), consideră că almanahurile şi limba lor au fost neglijate în studiile despre limbajul din presă. Scopul prezentării este de a scoate în evidenţă caracteristicile lingvistice ale almanahurilor francofone şi de a ilustra funcţia lor în cadrul limbajului discursului politic.

Dietmar Osthus, în *Konflikt und Polemik – Formen, Funktionen und Traditionen des Streits in der frühen brasilianischen Presse* [*Conflict şi polemică – formele, funcţiile şi tradiţiile disputei în presa timpurie braziliană*] (p. 255–278), îşi propune să se oprească asupra legăturilor presei braziliene, la începuturile ei, cu normele discursului european. Este analizat discursul polemic, care câştigă în importanţă în jurnalismul brazilian după 1820. Autorul conchide că există şi că pot fi recunoscute paralelisme între presa braziliană şi cea europeană, al căror numitor comun ar fi scrierile polemice de tradiţie latină.

Prin tematica abordată, prezentul volum se dovedeşte a fi o lucrare de referinţă pentru cei interesaţi de studierea limbii din presă, în general, sau a celei din jurnalistica ţării natale, în particular. Metodele de analiză sunt diverse şi fiecare articol poate fi considerat un model de cercetare. Valoarea acestei „antologii" este indiscutabilă.

Laura Manea

„Studii şi cercetări lingvistice", LXII, nr. 1 (ianuarie–iunie)/2011, 144 p.

Acest număr al reputatei reviste româneşti începe cu studiul lui Emil Ionescu, *Selecţia acordului subiect–predicat în română şi constrângerile care o guvernează*, ce îşi propune să analizeze „condiţiile în care alternanţa acord gramatical–acord semantic (sau, cu alţi termeni, acord după înţeles) este permisă sau nu în propoziţie" (p. 3).

Folosind informaţii din *Dicţionarul explicativ al limbii române* (DEX) şi din *Dicţionarul limbii române* al Academiei (DLR), Carolina Popuşoi urmăreşte evoluţia categoriei tranzitivităţii la verbul *a domni*, care în textele vechi are o utilizare tranzitivă (chiar tranzitivă absolută), iar astăzi este folosit doar cu regim intranzitiv.

Un studiu din domeniul bilingvismului (*Bilingualism – a variable in investigating language contact: the early history of english as a case in point*) este semnat de Marinela Burada, care, analizând mărturii documentare şi arheologice referitoare la Britania romană şi postromană, identifică trei etape de bilingvism datorate interferenţei dintre limbile celtică şi latină. Evoluţia genitivului în limba engleză este urmărită de Nadina Vişan în *Some notes on the evolution of the english synthetic genitive*, iar formarea adverbului în limbile romanice şi în engleză este abordată de Daria Protopopescu în articolul *The morphologization of adverbs – an instance of grammaticalization*.

În sfera pragmaticii se înscrie articolul Mihaelei Popescu (*Citatele în presa scrisă. Aspecte ale funcţiei pragmatice*) care examinează „modalităţi de persuadare a cititorului prin intermediul citatelor, întâlnite mai frecvent în articolele de presă, şi anume: citatul cu funcţie explicativă, de autoritate, de autentificare (care dau [sic!] credibilitate informaţiei), respectiv argumentativă" (p. 73).

Evoluţia lexico-semantică a descendenţilor unor termeni religioşi latini (*baptizare*, *christianus*, *crux*) este urmărită de Dana-Luminiţa Teleoacă într-o cercetare intitulată *Termeni religioşi „passe-partout" în limbile romanice (română, franceză, italiană şi spaniolă)* (partea a V-a). Carmen Avram

Scanned with OKEN Scanner

scrie despre *La politesse dans la correspondance commerciale française*, Mihaela Marin despre ***Agem** – un termen prezent în dicţionarele persane*, iar Daniela Răuţu semnează un text cu note pe marginea a două lucrări ale lui Ioan-Mircea Farcaş (*Fonomorfologia subdialectului maramureşan* şi *Lexicul subdialectului maramureşan*), apărute la Cluj, în 2009, la Editura Dacia.

Secţiunea finală cuprinde secţiunile *Recenzii* (ale unor lucrări apărute între anii 2007 şi 2011), *Cronică*, *Revista revistelor*, anunţarea lucrărilor apărute la Editura Academiei Române în perioada 2006–2008 şi a sumarului acestei reviste pe anul 2010.

Daniela Butnaru
Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide"
Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

„Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics", edited by the Center of Biblical-Philological Studies *Monumenta linguae Dacoromanorum*, „Alexandru Ioan Cuza" University, Iaşi, Romania, with the support of the Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania, vol. 1, 2010, 230 p.

„Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics" este o publicaţie anuală înfiinţată recent, redactată în limbi de circulaţie internaţională (engleză, franceză, italiană, germană şi spaniolă) şi editată de Centrul de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum* al Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi. Redacţia, formată din tineri cercetători ai Centrului menţionat, este coordonată de prof. univ. dr. Eugen Munteanu. Primul număr al publicaţiei debutează cu un *Cuvânt-înainte* semnat de Eugen Munteanu, care arată că, deşi în ultimele două decenii se poate constata o creştere a interesului pentru studiile biblice, multe obiective rămân încă deziderate: ediţii moderne pentru principalele versiuni ale *Bibliei* în limba română, dicţionare biblice de diferite tipuri, o istorie a receptării şi circulaţiei textelor biblice etc.

Prima parte a volumului conţine patru studii cu un caracter preponderent aplicativ dedicate datării, interpretării şi traducerii unor segmente dificile din texte biblice româneşti. Cea de a treia parte (*Book Reviews*) constituie o secţiune critică în care sunt publicate recenzii şi dezbateri interdisciplinare, care au ca punct de plecare studii lingvistice, ediţii critice ale unor texte inedite ale culturii vechi româneşti, lucrări teoretice asupra traducerii, gramatici ale limbii române, dar şi lucrări filologice recente apărute în literatura de specialitate europeană. Această parte succedă unei scurte secţiuni intitulată *Notes*, în care Dragoş Mîrşanu propune o privire istorică şi critică asupra grafiei *Iisus/Isus*, plecând de la materialul şi explicaţiile oferite de Eugen Munteanu în lucrarea *Lexicologie biblică românească* (2008). Ultima parte a volumului prezintă rezultatele activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum*, între care pot fi remarcate înfiinţarea Asociaţiei de Filologie şi Hermeneutică Biblică din România (AFHBR); transcrierea interpretativă de texte chirilice manuscrise sau tipărite (*Biblia de la Bucureşti*, *Ms. 45*, *Ms. 4389*); organizarea în perioada 11–14 februarie 2010 a Seminarului *Explorări în tradiţia biblică românească* cu o tematică variată (paleografie, lexicologie, traductologie, patristică etc.); organizarea congresului internaţional *Tradiţia biblică românească în context european* (22–23 aprilie 2010), în colaborare cu Institutul Român de Cultură şi Cercetare Umanistă din Veneţia, iniţiativă care s-a finalizat prin publicarea comunicărilor susţinute într-un număr special al revistei „Quaderni della Casa Romena di Venezia", apărut în 2010 la Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi.

Studiul *The „Lines to the divine David" and the first printed Romanian Bible (1688)*, semnat de Emanuel Conţac, subliniază, după o atentă şi critică prezentare a stadiului cercetării prin contribuţiile aduse de Virgil Cândea, G. Ţepelea, Rainer Stinchel şi Liana Lupaş, că această epigramă de zece rânduri este o traducere a unor versuri greceşti din secolul al X-lea, atribuite lui Ioannes Geometres. Autorul articolului arată că micul poem, copiat sau tipărit în numeroase ediţii greceşti ale *Psaltirii* sau ale *Bibliei* integrale, a fost scris în perioada bizantină şi preluat în ediţiile greceşti ale *Bibliei* apărute în Vestul Europei, de unde a trecut în *Ms. 45* şi apoi în ediţia tipărită din 1688.

Scanned with OKEN Scanner

În studiul *Interprétations erronées dans les traductions roumaines des manuscrits bibliques 45 et 4389 (Les* ***Proverbes de Solomon****)*, Mioara Dragomir supune analizei trei situaţii de interpretare eronată întâlnite în *Proverbele lui Solomon* (*Ms. 4389* şi *Ms. 45*). Contextele studiate prezintă, în comparaţie, pentru acelaşi conţinut lexical, antonime de tipul: *cel înţelept* (*MS. 4389*, 12: 16) / *viclean* (*MS. 45*, 12: 17); *credincioşilor celor buni* (*MS. 45*, 13: 19) / *necuraţilor* (*MS. 45*, 13: 20). În urma unei analize traductologice comparative, autoarea prezintă soluţiile pentru care au optat traducătorii români, dar şi interpretările eronate, apărute în încercarea acestora de a reda cele două paradigme, a *binelui* şi a *răului*.

Informaţii inedite despre circulaţia şi originea *Tetraevanghelului* de la Sibiu (1551–1553) sunt prezentate de Ioan-Florin Florescu în articolul *Le* ***Tétraévangile*** *de Sibiu (1551–1553). Nouvelles informations sur les sources de la première traduction en roumain des Évangiles* (p. 38–90). Acest *Tetraevanghel* are ca punct de plecare un prototip românesc mai vechi, care îşi are originea la rândul său într-o versiune slavonă a *Evangheliei*. Prototipul românesc, revizuit consistent la Sibiu după *Biblia* lui Martin Luther, este datat de autorul articolului în intervalul 1466–1522. Versiunea prezintă concordanţe textuale cu traduceri cehe (*Biblia Olomoucká*) şi germane din secolul al XV-lea, utilizate într-o manieră directă sau ca versiuni intermediare. Cu argumente filologice şi lingvistice, cercetătorul demonstrează că prototipul românesc a fost tradus fie în Transilvania sub influenţă husită, fie în Moldova de către comunitatea husită refugiată din Transilvania.

Eugen Munteanu semnează studiul *Les reflets en roumain du syntagme ἄρτος ἐπιούσιος (Matthieu 6: 11, Luc 11: 3)*, unde sunt înfăţişate sintetic diferitele soluţii de interpretare a sintagmei neotestamentare ἄρτος ἐπιούσιος (Matei, 6: 11, Luca, 11: 3) în tradiţia textuală greacă, engleză, germană, franceză, italiană, spaniolă, maghiară, a limbilor slave moderne, dar mai ales în cea română. În ceea ce priveşte tradiţia textuală românească, Eugen Munteanu observă că lexicalizarea conţinutului acestei expresii s-a produs anterior traducerii Noului Testament în limba română, probabil cu multă vreme înainte de redactarea în limba noastră a unor texte religioase cu un caracter mai complex (p. 114). În concluzie, autorul subliniază că, deşi au existat eforturi din partea autorităţilor bisericeşti de a impune opţiunea pentru varianta *pâinea noastră cea spre fiinţă* (cu avantajul expresiv al faptului că aceasta este percepută fie ca „esenţă, substanţă", fie ca „existenţă omenească"), formula de inspiraţie occidentală *pâinea noastră cea de toate zilele* continuă să aibă o circulaţie paralelă.

Primul număr al revistei „Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics" conţine materiale interesante şi valoroase, ceea ce constituie un bun început. Se poate spera ca, în viitor, această nouă revistă să-şi găsească un loc distinct în sfera publicaţiilor de profil.

Ana-Veronica Spenchiu
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza"
Iaşi, bd. Carol I, nr. 11, România

„Mentalities"/„Mentalités". An interdisciplinary journal/un journal interdisciplinaire, vol. 25, nr. 1–2, 2011, 52 p., Hamilton, New Zealand.

Este, aflăm atât de pe prima copertă, cât şi din *Epilogul* semnat de Norman Simms, „ultimul şi cel din urmă număr" al unei reviste care a debutat în 1982, sub egida Institutului de Istorie a Mentalităţilor (Noua Zeelandă) dar ale cărei începuturi, mărturiseşte tot redactorul-şef, ar data din 1974, când acesta l-a întâlnit, cu ocazia unui stagiu de documentare în România, pe istoricul Alexandru Duţu, interesat şi el de ideea de a dezvolta disciplina numită *istoria mentalităţilor*.

Considerând că fenomenologia religiei, abordată de teoreticieni de diverse convingeri, rămâne un instrument metodologic util în cercetarea acestui domeniu, Carole M. Cusack sintetizează şi repune în discuţie în articolul *Discontinuous Meditations on the Phenomenology of Religion* opiniile lui Husserl şi Heidegger faţă de fenomenologie, precum şi ideile lui Mircea Eliade în legătură cu relaţia dintre istoria religiilor şi fenomenologia religiei.

Scanned with OKEN Scanner

Gianni Verdoliva scrie despre *Women and the Church of England: an Unfinished Business*, José Faur analizează *La Ética de Abraham Joshua Heschel: Dos lecciones y una Sonrisa*, iar Joan Jutta Lachkar susţine existenţa unui „punct V", al vulnerabilităţii sau al suferinţei („V-Spot" sau „vulnerable spot"), şi observă din punct de vedere psihopatologic diverse aspecte ale terorismului în articolul *The Psychopatology and Profiles of Terrorism: A Cultural V-Spot*.

În studiul *The Price of Love; or, The Economics of the Bed in the Novels of Defoe, Cleland and Sterne*, Hélène Dachez analizează importanţa banilor şi a dragostei în societatea ficţională din operele celor trei scriitori englezi din secolul al XVIII-lea, observând că relaţiile dintre sexe au legătură cu aspecte economice, iar evoluţia în societate este rezultatul „gestionării economiei de pat" (p. 21).

În textul intitulat *Le projet esthético-politique des juvenilia d'Edmund Burke*, Norbert Col identifică în două lucrări din perioada de tinereţe a acestui scriitor şi om politic irlandez (*A Vindication of Natural Society* – o satiră a concepţiilor politice ale lui Locke şi Rousseau – şi *Sublime and Beautiful* – o satiră la adresa ideilor lui Hobbes) opinii estetice şi politice care se vor regăsi în lucrările ulterioare ale acestuia.

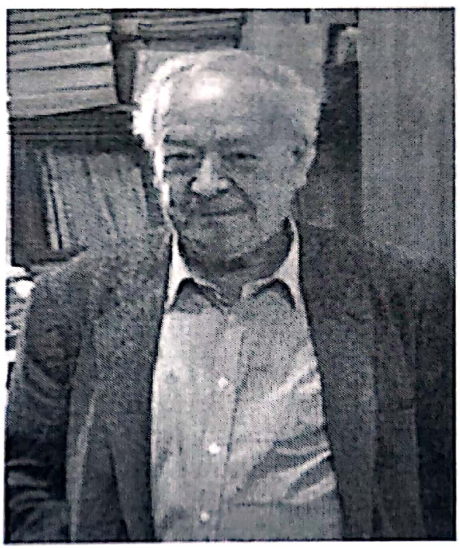
Diverse imagini şi ipostaze reprezentând prăbuşirea unor turnuri lovite de fulger (precum căderea Bastiliei, imagini de pe cărţile de tarot, atentatele din 11 septembrie ş.a.) sunt observate şi interpretate de Robert Liris în *La Tour foudroyeé: Image factuelle ou Objet d'Histoire?* Semnificaţiile sunt diverse: căderea Omului, răsturnarea unui regim politic, zguduirea unei societăţi.

Dintre recenziile care completează materialul acestei reviste o amintim pe cea la ultimul roman semnat de Norman Manea, *Vizuina*, tradus în franceză (*La Tanière*, Paris, Seuil, 2011), considerat de Serenela Ghiţeanu „o meditaţie profundă asupra exilului, morţii, dar şi asupra lumii ca labirint – invitaţie la descifrarea codurilor şi sensurilor ascunse" (p. 48).

Daniela Butnaru

Scanned with OKEN Scanner

VASILE ARVINTE
(1927–2011)



Născut la 26 decembrie 1927, Vasile Arvinte a încetat din viaţă pe 11 decembrie 2011, la vârsta de 84 de ani. A fost unul dintre reprezentanţii de seamă ai ştiinţei filologice la Iaşi, ca membru al „şcolii lingvistice ieşene", întemeiată la sfârşitul secolului al XIX-lea de Alexandru Philippide şi ilustrată succesiv de personalităţi proeminente ale ştiinţei filologice româneşti precum Iorgu Iordan, G. Pascu, D. Găzdaru, Gr. Scorpan, H. Mihăescu, G. Ivănescu, G. Istrate, N.A. Ursu, Ştefan Giosu, Al. Andriescu, L. Leonte sau, din generaţiile mai recente, Ion A. Florea, Ion Nuţă, Mircea Ciubotaru, St. Dumistrăcel, D. Irimia, Dragoş Moldovanu, Adrian Turculeţ sau Constantin Frâncu. Ca profesor la Facultatea de Litere a Universităţii ieşene şi ca cercetător ştiinţific la Institutul de Filologie Română „A. Philippide" din Iaşi, prin exemplul propriu şi prin îndrumarea celor mai tineri, Vasile Arvinte a jucat un rol de seamă în menţinerea unui nivel superior al cercetării filologice în această parte de ţară.

Descendent al unei familii de ţărani români din comuna Voineşti din apropierea Iaşilor, Vasile Arvinte a absolvit Seminarul Teologic „Veniamin" din Iaşi, continuându-şi apoi studiile (română şi germană) la Facultatea de Litere din Iaşi, pe care a absolvit-o în anul 1950. Devenit imediat după aceea asistent universitar, a urmat, ca membru al Catedrei de limba română a Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", cursul normal al unei cariere universitare, fiind pe rând asistent (1950), lector (1955), conferenţiar (1964) şi profesor universitar (1969). Teza de doctorat şi-a susţinut-o în anul 1962 la Universitatea „Humboldt" din Berlin, cu o lucrare despre contactele lingvistice româno-germane, studiate pe baza *Atlasului lingvistic român*. Lucrarea de doctorat a intrat în circuitul ştiinţific internaţional cu titlul *Die deutschen Entlehnungen in den rumänischen Mundarten (nach den Angaben des Rumänischen Sprachatlasses)*, Berlin, 1971, alături de alt volum, publicat ulterior, studiul monografic *Die Rumänen. Ursprung, Volks- und Landesnamen*, Tübingen, 1980. Vasile Arvinte a fost, în diferite perioade, şef de catedră, prodecan, decan şi prorector al Universităţii din Iaşi. Paralel, a desfăşurat o remarcabilă activitate didactică şi ştiinţifică în Germania şi Franţa, ca lector de limba română la Universitatea „Humboldt" din Berlinul de est (între anii 1958 şi 1962) şi la Universitatea din Dijon (în 1964 şi 1965). Întors în ţară, a revenit frecvent în Germania, pentru perioade mai lungi, în special în 1965–1967 şi 1972–1974, ca profesor invitat la universităţile din Bonn, Köln şi Freiburg im Breisgau. În această perioadă s-au format şi consolidat relaţiile speciale ale lui Vasile Arvinte cu Paul Miron (1926–2008), profesor de filologie românească la Universitatea din Freiburg im Breisgau. Prietenia dintre ei le-a permis celor doi filologi să impună oficialităţilor acceptarea unui acord de colaborare între universităţile din Iaşi şi Freiburg, primul document de acest tip din epoca comunistă. Vasile Arvinte şi Paul Miron au ştiut să utilizeze cu maximă eficacitate acest cadru oficial, iniţiind o seamă de proiecte ştiinţifice colective, de mare relevanţă şi importanţă, dintre care sunt de menţionat o nouă ediţie, revăzută şi actualizată, a cunoscutului dicţionar al lui H. Tiktin *Rumänisch-deutsches Wörterbuch* (Wiesbaden, 1985–1989) şi seria

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 269–270

Scanned with OKEN Scanner

Monumenta linguae Dacoromanorum – Biblia 1688 (cinci volume: *Genesis*, *Exodus*, *Leviticus*, *Numerii*, *Deuteronomium*, Iaşi, 1988–1997).

Domeniile filologice în care Vasile Arvinte s-a specializat şi a adus contribuţii remarcabile sunt istoria limbii române, dialectologie românească şi europeană, lexicologie şi lexicografie, etimologie şi onomastică. S-a considerat întotdeauna, în ceea ce priveşte baza teoretică a gândirii sale lingvistice şi metodologia de lucru, elev şi urmaş al lui A. Philippide şi al lui G. Ivănescu, dedicându-şi aproape exclusiv forţele creatoare cercetării de tip diacronic a limbii române.

Lucrarea sa de debut s-a intitulat *Terminologia exploatării lemnului şi a plutăritului* (Iaşi, 1957), o monografie temeinică, bazată pe cercetări de teren. Ca profesor la Facultatea de Litere a Universităţii din Iaşi, Vasile Arvinte a ilustrat, de-a lungul întregii sale cariere, problematica dificilă a istoriei limbii române, reuşind să facă atractivă o materie complicată şi aridă pentru majoritatea studenţilor. Numeroasele sale studii şi articole, precum şi cursurile universitare cu această tematică, au fost publicate într-un volum masiv intitulat *Studii de istorie a limbii române* (Iaşi, 2006). Profesor de vocaţie, Vasile Arvinte s-a considerat deopotrivă şi un cercetător profesionist, implicarea sa în iniţierea şi derularea unor importante proiecte ale Institutului de Filologie Română „Alexandru Philippide" fiind constantă. În această calitate (uneori în calitate oficială ca decan-director al Institutului), Vasile Arvinte a fost unul dintre autorii *Noului Atlas lingvistic român, pe regiuni. Moldova şi Bucovina*. Ca dialectolog, în calitate de membru al unui comitet naţional român, Vasile Arvinte a colaborat de asemenea la realizarea *Atlas Linguarum Europae* (ALE) şi *Atlas Linguistique Roman* (ALiR). Institutul „Philippide" îi mai este dator lui Vasile Arvinte şi pentru faptul că publicaţia noastră, „Anuar de lingvistică şi istorie literară" s-a impus, sub conducerea sa, ca una dintre cele mai prestigioase publicaţii de profil din ţară.

Monografia sa *Român, românesc, România* din 1983 (ed. a II-a, 2004, ed. a III-a, 2008) constituie un model de simţ critic, erudiţie şi argumentaţie impecabilă. Numeroasele sale contribuţii la elucidarea unor etimologii obscure au fost publicate în volumul *Raporturi lingvistice româno-germane. Contribuţii etimologice* (2002). Atât în prelegerile sale, cât şi în discuţiile private cu colaboratorii, Vasile Arvinte făcea dese referiri la limba şi stilul specifice ale marilor scriitori români, dovedind astfel o îndelungă frecventare a textelor acestora. În ultimii ani ai vieţii a reuşit să ofere trei admirabile studii de sinteză asupra limbii a trei mari scriitori clasici, volumele intitulate *Normele limbii literare în opera lui Ion Creangă* (2002), *Normele limbii literare în opera lui I.L. Caragiale* (2007) şi *Normele limbii literare în opera lui Mihai Eminescu* (2008). Ca editor de texte româneşti vechi, Vasile Arvinte s-a remarcat, pe lângă aportul decisiv la seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, menţionată mai sus, prin colaborarea la stabilirea textului şi redactarea studiilor lingvistice la o nouă ediţie a *Paliei de la Orăştie* (Iaşi, 2005–2007).

*

Ca îndrumător de doctorat şi mentor al tinerilor cercetători, Vasile Arvinte lasă amintirea unei persoane optimiste, calme, reconfortante şi colocviale, foarte îndepărtată de imaginea sumbră a unui „pater oppressivus". Nu ţinea neapărat să îţi impună o idee personală sau să te determine să alegi o metodă de lucru pe care o agrea. Se bucura însă în mod evident când vreunul dintre învăţăcei arăta o aplecare specială spre tipurile de probleme care îi erau lui familiare (fonetică sau morfologie istorică, etimologie, dialectologie, onomastică), dar accepta cu seninătate să îndrume şi teze mai îndepărtate de preocupările sale stricte. În ambele cazuri, acorda doctorandului libertate deplină în privinţa tuturor deciziilor. Vorbea cu admiraţie despre profesorii săi, în special despre G. Ivănescu, ca şi despre A. Philippide, creatorul şcolii lingvistice ieşene, de la ale căror teze pornea întotdeauna în propriile investigaţii. În ciuda unor aparenţe, nu şi-a trădat niciodată originea ţărănească, rămânând în fond un om modest. Perfect conştient de propria valoare intrinsecă, era lipsit de „pretenţii de mărire". A fost un om harnic, metodic şi riguros. În biroul lui de lucru de acasă, unde îşi stabilise pentru totdeauna „cartierul general", domnea o ordine desăvârşită, în fişe, dosare, cărţi şi extrase.

Sunt sigur că cei aproximativ treizeci de doctoranzi pe care i-a îndrumat, unii dintre ei aflaţi deja în pragul vârstei senectuţii, alţii încă foarte tineri, îi vor păstra profesorului Vasile Arvinte o amintire pioasă.

Eugen Munteanu

Scanned with OKEN Scanner

ACTIVITATEA DEPARTAMENTELOR INSTITUTULUI „ALEXANDRU PHILIPPIDE" ÎN ANUL 2011

Cercetătorii Institutului de Filologie Română „Alexandru Philippide" au continuat activitatea la temele din planul de cercetare fundamentală al Academiei Române, precum şi privind o serie de proiecte mai noi de cercetare, naţionale sau internaţionale. Rezultatele acestei activităţi s-au concretizat, pe de o parte, în publicarea de volume colective şi de autor sau de studii, articole, note şi recenzii şi, pe de altă parte, în participarea la manifestări ştiinţifice din ţară sau din străinătate. De asemenea, în cursul acestui an, mai mulţi cercetători ai Institutului s-au ocupat de organizarea unor simpozioane, colocvii şi mese rotunde în domeniile de profil şi de stabilirea de contacte cu lumea academică în plan naţional şi internaţional. Această activitate, precum şi cea a Asociaţiei Culturale „A. Philippide", este prezentată în mod constant în „Buletinul Institutului de Filologie Română «A. Philippide»", cu apariţii trimestriale, şi pe site-ul www.philippide.ro.

Iată câteva dintre rezultatele activităţii din departamentele secţiilor de lingvistică şi literatură, etnografie şi folclor:

1. În anul 2011, secţiile de lingvistică, respectiv de istorie literară, etnografie şi folclor ale Institutului de Filologie Română „Alexandru Philippide" au fost angajate în continuarea proiectelor academice cu caracter fundamental şi prioritar, de importanţă naţională, demarate anterior. Această activitate s-a materializat în redactarea lucrărilor şi publicarea (parţială) a rezultatelor activităţii desfăşurate în perioada la care ne referim; de asemenea, cercetătorii Institutului au valorificat rezultatele cercetărilor lor în articole, studii şi volume colective sau de autor, precum şi în susţinerea de comunicări la manifestări ştiinţifice naţionale şi internaţionale.

1.1. La departamentul de lexicologie–lexicografie (şef de departament, Gabriela Haja) s-a continuat activitatea de documentare din cadrul proiectului prioritar *Dicţionarul limbii române* (*DLR*). *Serie nouă*, *Litera* ***C***, prin fişarea textelor manuscrise sau tipărite cu alfabet chirilic, a textelor tipărite cu alfabet de tranziţie şi a volumelor din literatura contemporană care nu au putut fi scanate în cadrul proiectului eDTLR – *Dicţionarul tezaur al limbii române în format electronic*; fişele rezultate au fost introduse într-o bază de date, structurată după criterii lexicografice, utilizabilă în redactarea în format electronic (xml) a viitoarelor volume ale DLR. A fost realizată o primă variantă a unui program de fişare în format xml, în colaborare cu Facultatea

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 271–284

Scanned with OKEN Scanner

de Informatică a Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, și a fost stabilit protocolul de lucru cu instrumentele construite ori în curs de realizare, pentru anul 2011 (interfața de consultare a eDTLR, programul de fișare, interfața de selecție și de grupare a fișelor pe sensuri, interfața de redactare). Împreună cu un colectiv de cercetători de la Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti" din București, s-a continuat activitatea de completare și revizuire a *Bibliografiei* DLR.

De asemenea, în urma colaborării cu cercetători doctoranzi care urmează cursurile Școlii doctorale a Facultății de Litere de la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, fișierul electronic al DLR s-a îmbogățit cu cca 26 000 de citate excerptate din reviste de specialitate ori din publicații de cultură.

Pe lângă activitățile specifice planului de cercetare la DLR, o parte dintre membrii departamentului au participat și la alte proiecte: Elena Dănilă, Mioara Dragomir și Gabriela Haja au continuat activitatea de cercetare, în calitate de revizori (colaboratori externi), la proiectul *Monumenta linguae Dacoromanorum – Biblia 1688*, realizat în cadrul Centrului de Studii Biblico-Filologice al Departamentului de Cercetare Interdisciplinară în Domeniul Științelor Umaniste și finanțat din fondurile proprii de Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" Iași; Elena Dănilă și Marius-Radu Clim au fost implicați în proiectul CLRE. *Corpus lexicografic românesc esențial. 100 de dicționare din bibliografia* DLR *aliniate la nivel de intrare și la nivel de sens* (2010–2013, contract CNCSIS–UEFISCSU, cod TE_246/2010, nr. 55/27.07.2010); Marius-Radu Clim a continuat activitatea de cercetare în cadrul proiectului CNCS–UEFISCDI, în colaborare, cu titlul *Atlasul lingvistic audiovizual al Bucovinei (*ALAB*). Prima fază* (TE_244), iar Cristina Florescu, Laura Manea și Eugen Munteanu au continuat colaborarea la proiectul internațional *Dictionnaire Étymologique Roman* (DÉRom). *Première phase: le noyau panroman* (subvenționat de Agence Nationale de la Recherche și Deutsche Forschungsgemeinschaft; cf. http://www.atilf.fr/DERom). Cristina Florescu, Laura Manea și Elena Dănilă au demarat proiectul finanțat de CNCS *Terminologia românească meteorologică (științific* vs *popular) a stărilor atmosferice. Studiu lingvistic* (PN-II-ID-PCE-2011-3-0656, perioada 2011–2014). Eugen Munteanu a coordonat proiectul interdisciplinar *Centrul de Studii Biblice „Monumenta linguae Dacoromanorum"*, finanțat din fondurile extrabugetare de Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași (2008–2014) și proiectul CNCS cu titlul *Prima traducere românească a Septuagintei, operă a lui Nicolae Milescu (MS. 45 BAR Cluj). Ediție critică, studii lingvistice și filologice* (cod proiect 1578); de asemenea, a participat ca expert în cadrul proiectului *Rețea transnațională de management integrat al cercetării postdoctorale în domeniul Comunicarea științei. Construcție instituțională (școala postdoctorală) și program de burse (CommScie)*, finanțat din fonduri structurale la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași (director de proiect: Dorin Popa) (POSDRU/89/1.5/S/63663, 2010–2013) și ca expert în cadrul proiectului *Inovare și dezvoltare în programele doctorale și graduale universitare pentru adaptarea cercetării științifice la nevoile societății cunoașterii* (2009–2011),

Scanned with OKEN Scanner

finanţat din fonduri structurale la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi (director de proiect: Gheorghe Iacob).

1.2. La departamentul de dialectologie (şef de departament, Luminiţa Botoşineanu) s-a continuat redactarea şi revizia hărţilor şi a textelor de tip material necartografiat (MN) din volumul al IV-lea al atlasului regional al Moldovei şi Bucovinei (NALR–*Mold.Bucov.*). Astfel, au fost introduse în baza de date redactările reprezentând 20 de hărţi interpretative, au fost redactate 33 de hărţi analitice (pentru care s-a făcut şi revizia parţială) şi 13 hărţi interpretative; s-a efectuat revizia a 54 de hărţi analitice şi interpretative şi a 58 de texte de tip material necartografiat (MN), precum şi refacerea după revizie a 108 texte de tip material necartografiat. Au fost introduse în 100 de hărţi analitice răspunsurile din anchetele la huţuli. De asemenea, au fost fişate pentru indice 20 texte de tip material necartografiat şi 21 de hărţi şi a fost făcută o selecţie etnografică de ilustraţii şi documentare pentru *Introducerea* la vol. IV.

O parte din membrii departamentului (Stelian Dumistrăcel, Doina Hreapcă, Luminiţa Botoşineanu) au realizat un studiu complex (care a presupus analiza comparativă a unui număr de 75 de hărţi din cele şapte atlase regionale româneşti şi a corespondentelor lor din atlasele naţionale) vizând optimizarea redactării hărţilor interpretative din volumul în lucru, din perspectiva unei comparaţii între ALR (I şi II) şi atlasele regionale (seria NALR–ALRR). Indirect, studiul are în vedere promovarea atlaselor regionale din seria citată, ca şi analiza modului de valorificare, în dicţionarul tezaur, a datelor din atlasele lingvistice regionale pentru avansarea unor propuneri de eficientizare a modalităţii de utilizare a acestor date.

Alţi doi membri ai departamentului au continuat activitatea în cadrul altor proiecte naţionale sau internaţionale: Florin Olariu la proiectele *Practici, reprezentări şi comportament (socio)lingvistic în context minoritar. Strategii euristice şi perspective metodologice în analiza dimensiunii lingvistice a fenomenului migraţionist contemporan* (ca bursier al Şcolii postdoctorale intitulate „Societatea cunoaşterii – cercetări, dezbateri, perspective", ID 56815), *Atlasul lingvistic audiovizual al Bucovinei* (ALAB). *Prima fază* (TE_244, proiect finanţat CNCS), *Terminologia românească meteorologică (ştiinţific* vs *popular) a stărilor atmosferice.* Studiu lingvistic (PN-II-ID-PCE-2011-3-0656), *Dictionnaire Étymologique Roman* (DÉRom). *Première phase: le noyau panroman, Diaspora românească din Budapesta (1989–2010). O analiză socio-culturală* (proiect interacademic ce se desfăşoară ca urmare a unui acord de colaborare între Institutul de Cercetări Lingvistice al Academiei de Ştiinţe a Ungariei din Budapesta şi Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide" al Filialei Iaşi a Academiei Române); Veronica Olariu a obţinut o bursă postdoctorală din partea Fundaţiei „Andrew A. Mellon" în domeniul filologiei biblice (iunie–iulie 2011) şi, ca membru în colectivul de cercetare al proiectului *Atlasul lingvistic audiovizual al Bucovinei* (ALAB). *Prima fază* (TE_244), mai sus menţionat, a desfăşurat activităţile de cercetare planificate.

Scanned with OKEN Scanner

1.3. Membrii departamentului de toponimie (şef de departament, Dragoş Moldovanu) au redactat pentru *Micul dicţionar toponimic al Moldovei (România)*, I. *Toponime personale* cca 600 de pagini, care au fost revizuite (de către Dragoş Moldovanu) sub aspect lexicografic. Paralel, s-a continuat operaţia de fişare de monografii, documente, hărţi, lucrări de licenţă, pentru completarea materialului de redactat. De asemenea, a fost operată pe calculator o primă revizie.

1.4. Membrii departamentului de istorie literară (şef de departament, Ofelia Ichim) au început pregătirea ediţiei a II-a a *Dicţionarului general al literaturii române* (DGLR). În acest sens, s-au actualizat şi redactat noi articole şi s-a definitivat lista periodicelor dintre 1990 şi 2010, precum şi a celor din secolul al XIX-lea, care urmează a fi redactate. Totodată, s-a alcătuit lista scriitorilor din perioada 1900–1950 care au fost omişi din prima ediţie, listă din care vor fi selectaţi cei care vor fi incluşi în ediţia a doua a DGLR.

În cadrul colaborării cu Institutul de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu" din Bucureşti pentru DGLR – *Compendiu*, s-a procedat la rezolvarea unor probleme de informaţie şi bibliografie referitoare la anumite articole monografice (completarea de date biografice, verificarea şi actualizarea paragrafelor *Scrieri* şi *Repere bibliografice*, realizarea de concordanţe între diverse articole – scriitori şi publicaţii periodice –, precizarea şi verificarea debuturilor ş.a.).

S-a continuat, de asemenea, activitatea la *Baza de date a* DGLR şi la *Arhiva* DGLR prin anchete directe şi chestionare, fiind arhivate răspunsurile şi materialul bibliografic primit, şi s-a început alcătuirea unei baze de date privind scriitorii români şi viaţa literară din diaspora.

În colaborare cu Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" – Facultatea de Litere, Departamentul de istorie literară a iniţiat şi desfăşurat proiectul *Scriptores in Academia. Arhiva sonoră a literaturii române contemporane*, în cursul anului 2011 fiind invitaţi scriitorii: Nichita Danilov, Mircea Popovici, Flavia Cosma (Canada), Emil Brumaru.

1.5. În cadrul departamentului de etnologie (şef de departament, dr. Adina Ciubotariu), s-au continuat organizarea şi sistematizarea documentelor etnologice din colecţiile Arhivei de Folclor a Moldovei şi Bucovinei (AFMB), finalizându-se transpunerea înregistrărilor din sistem analogic în sistem digital (Ioana Repciuc). În ceea ce priveşte proiectul fundamental *Arhiva de Folclor a Moldovei şi Bucovinei. Tipologii folclorice*, s-a continuat redactarea informaţiilor din colecţiile AFMB pentru lucrările individuale *Obiceiuri funebre din Moldova. Tipologie şi corpus de texte* (Ion H. Ciubotaru), *Obiceiuri agrare din Moldova. Tipologie şi corpus de texte* (Silvia Ciubotaru) şi s-a definitivat, pregătindu-se pentru publicare, lucrarea *Obiceiuri de naştere din Moldova. Tipologie şi corpus de texte* (Adina Ciubotariu). În vederea completării unor informaţii din AFMB, membrii departamentului au făcut anchete de teren în sate din judeţele Botoşani şi Iaşi.

Scanned with OKEN Scanner

2. Publicaţiile periodice ale Institutului apărute în cursul anului 2011

– „Anuar de lingvistică şi istorie literară", t. XLIX–L, 2009–2010, Bucureşti, Editura Academiei Române, 252 p.

– „Buletinul Institutului de Filologie Română «A. Philippide»", anul XII, nr. 1–4.

Pentru datele privind cele două volume apărute în 2011 ale publicaţiei „Philologica Jassyensia", editată de Asociaţia Culturală „A. Philippide" în cadrul colaborării cu Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide", vezi **8.2.**

*

Tot în anul 2011, redacţia „Anuarului de lingvistică şi istorie literară" a pregătit pentru tipar t. LI/2011 din această publicaţie, reprezentând „Lucrările Colocviului internaţional «Eugeniu Coşeriu – 90 de ani de la naştere» (Iaşi – Bălţi, 27–29 iulie 2011)". Volumul, de 488 p., cuprinde 45 de studii şi articole şi a apărut la Editura Academiei Române.

3. Pe lângă activitatea de plan, cercetătorii Institutului de Filologie Română „Alexandru Philippide" au publicat numeroase studii, articole şi recenzii în reviste de specialitate româneşti sau străine:

3.1. Cercetătorii departamentelor de lingvistică (lexicologie–lexicografie, dialectologie şi toponimie) au publicat studii în următoarele reviste de profil sau de cultură **din ţară**: „Analele ştiinţifice ale Universităţii «Ovidius»". Seria Filologie, Constanţa (Florin-Teodor Olariu); „Analele Universităţii «Dunărea de Jos» din Galaţi" (Stelian Dumistrăcel); „Anuar de lingvistică şi istorie literară", Iaşi (Luminiţa Botoşineanu, Daniela Butnaru, Vlad Cojocaru, Elena Dănilă, Mioara Dragomir, Stelian Dumistrăcel, Cristina Florescu, Doina Hreapcă, Dragoş Moldovanu, Florin-Teodor Olariu, Carmen-Gabriela Pamfil); „Buletin ştiinţific. Fascicula Filologie. Seria A", Baia Mare (Florin-Teodor Olariu); „Cronica veche", Iaşi (Stelian Dumistrăcel); „Dacia literară", Iaşi (Stelian Dumistrăcel, Eugen Munteanu); „Echidistanţe", Iaşi (Cristina Florescu); „Philologica Jassyensia", Iaşi (Daniela Butnaru, Marius-Radu Clim, Elena Dănilă, Gabriela Haja, Dinu Moscal, Eugen Munteanu, Florin-Teodor Olariu, Veronica Olariu); „Timpul", Iaşi (Cristina Florescu, Gabriela Haja); „Ziarul de Iaşi" (Eugen Munteanu); „Ziarul Lumina", Iaşi (Stelian Dumistrăcel) sau **din străinătate:** „Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano", Torino (Florin-Teodor Olariu); „Clarin", Newsletter of Clarin Project (Gabriela Haja); „Limba română", Chişinău (Stelian Dumistrăcel, Eugen Munteanu).

De asemenea, au fost publicate studii şi articole în volume colective sau în volume cuprinzând lucrările unor manifestări ştiinţifice: *Actes du Colloque international «Les emprunts au francais dans les langues européennes»*, Editura Universitaria, Craiova, 2011 (Marius-Radu Clim, Elena Dănilă); *Cultură şi comunicare în spaţiul unitar european*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2010 (Daniela Butnaru); *Filologie şi bibliologie. Studii (In honorem Vasile D. Ţâra)*, Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2011 (Dinu Moscal, Eugen Munteanu); *Lexic comun/Lexic specializat*, nr. 2/2010, Galaţi, Editura Europlus, 2010 (Stelian

Scanned with OKEN Scanner

Dumistrăcel); *Limba română: ipostaze ale variației lingvistice*, II. *Pragmatică și stilistică* (ed. Rodica Zafiu et alii), Editura Universității din București, 2011 (Stelian Dumistrăcel); *Limits of Knowledge Society. Proceedings of the International Conference, Iași, 6–9 October 2010*, Iași, Institutul European, 2011 (Florin-Teodor Olariu); *Numele și numirea. Actele Conferinței internaționale de Onomastică*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2011 (Daniela Butnaru, Ana-Maria Prisacaru); *Receptarea Sfintei Scripturi, între filologie, hermeneutică și traductologie*, în vol. *Lucrările Simpozionului național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană"*, Iași, 28–29 octombrie 2010, coord. Eugen Munteanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2011 (Mioara Dragomir); *Romanizarea. Impunere și aderiune în Imperiul Roman*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2011 (Luminița Botoșineanu); *Studii de dialectologie, istoria limbii și onomastică. Omagiu domnului Teofil Teaha*, București, Editura Academiei Române, 2011 (Stelian Dumistrăcel, Doina Hreapcă Luminița Botoșineanu).

Activitatea publicistică a constat în tipărirea unor volume de autor (**a**), editarea de volume, colaborarea la editarea unor volume și traduceri (**b**):

(a)

– Daniela Butnaru, *Toponimia bazinului hidrografic al Neamțului*, Iași, Editura Alfa, 2011, 210 p.

– Elena Dănilă, Andrei Dănilă, *Dicționar ilustrat de cuvinte și sensuri recente în limba română*, București, Litera Internațional, 2011, 320 p.

– Stelian Dumistrăcel, *Lexic românesc. Cuvinte, metafore, expresii*, ediția a doua, cu un *Supliment de analiză din perspectivă pragmatică*, Iași, Casa Editorială Demiurg Plus, 2011, 252 p.

(b)

– A. Philippide, *Istoria limbii române*, ediție critică de G. Ivănescu, Carmen-Gabriela Pamfil și Luminița Botoșineanu, Iași, Polirom, 2011, 672 p.

– Eugeniu Coșeriu, *Istoria filosofiei limbajului. De la începuturi până la Rousseau*, ediție nouă, augmentată de Jörn Albrecht, cu o remarcă preliminară de Jürgen Trabant, versiune românească și indice de Eugen Munteanu și Mădălina Ungureanu, cu o prefață la ediția românească de Eugen Munteanu, București, Editura Humanitas, 2011, 520 p.

– Michael Metzeltin, *Gramatică explicativă a limbilor romanice. Sintaxă și semantică*, text adăugit și definitivat de autor după traducerea în limba română de Dinu Moscal, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2010, 284 p.

– *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars 9: Paralipomenon I, Paralipomenon II*. Coordonator: Eugen Muneanu. Autori: Ștefan Colceriu, Elena Dănilă, Mioara Dragomir, Ioan-Florin Florescu, Ana-Maria Gânsac, Gabriela Haja, Elsa Lüder, Maria Moruz, Eugen Munteanu, Sabina Rotenștein, Mădălina Ungureanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2011.

– *Receptarea Sfintei Scripturi, între filologie, hermeneutică și traductologie*. Lucrările Simpozionului național „Explorări în tradiția biblică românească și

Scanned with OKEN Scanner

europeană", Iaşi, 28–29 octombrie 2010. Editori: Eugen Munteanu (coord.), Ioan Florin Florescu, Ana-Maria Gînsac, Maria Moruz, Sabina Savu-Rotenştein, Mădălina Ungureanu, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2011, 416 p.

3.2. Membrii departamentelor de istorie literară şi de etnografie şi folclor au publicat studii, articole şi recenzii în numeroase periodice **din ţară**: „Anuar de lingvistică şi istorie literară" (Şerban Axinte, Stănuţa Creţu, Sebastian Drăgulănescu, Adina Hulubaş, Ioana Repciuc); „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei", Iaşi (Adina Ciubotariu, Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, Ioana Repciuc); „Convorbiri literare", Iaşi (Şerban Axinte, Amalia Drăgulănescu, Victor Durnea, Dan Mănucă); „Cronica veche", Iaşi (Sebastian Drăgulănescu, Florin Faifer, Victor Durnea); „Cultura", Bucureşti (Şerban Axinte, Victor Durnea); „Dacia literară", Iaşi (Şerban Axinte, Amalia Drăgulănescu, Victor Durnea); „Journal for the Study of Religion and Ideologies", Cluj-Napoca (Ioana Repciuc); „Acasă, Bucureşti" (Dan Mănucă), „Albatros", Constanţa (Amalia Drăgulănescu); „Feed-back", Iaşi (Dan Mănucă); „Memoria ethnologica", Baia Mare (Adina Hulubaş, Ioana Repciuc); „Mozaicul", Craiova (Ioana Repciuc); „Observator cultural", Bucureşti (Şerban Axinte); „Philologica Jassyensia", Iaşi (Şerban Axinte, Silvia Ciubotaru, Adina Hulubaş, Ofelia Ichim, Ioana Repciuc); „Postmodernism(e)", Iaşi (Amalia Drăgulănescu); „Revista română", Iaşi (Victor Durnea, Florin Faifer, Adina Hulubaş, Ioana Repciuc) şi **din străinătate**: „Folklore", Londra (Adina Hulubaş, Ioana Repciuc) şi „Limba română", Chişinău (Victor Durnea, Dan Mănucă).

Activitatea publicistică a cercetătorilor aceleiaşi secţii s-a concretizat şi prin tipărirea unor volume de autor (**a**) sau prin editarea de volume (**b**):

(a)

– Victor Durnea, *Propuneri de recurs*, Iaşi, Casa editorială Demiurg, 2011, 434 p.

(b)

– C. Stere, *În preajma revoluţiei*, ediţie îngrijită, tabel cronologic, variante, note şi comentarii, interviuri, dosar critic, bibliografie de Victor Durnea, cu un studiu introductiv de Eugen Simion, postfaţă de Mihai Cimpoi, vol. I–II, 1360+1632 p., Bucureşti, Academia Română, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2010.

– C. Stere, *Publicistica. I (1893–1905)*, text ales şi stabilit, tabel cronologic, note şi comentarii de Victor Durnea, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2010 (apărut 2011), 568 p.

– Petru Caraman, *Conceptul frumuseţii umane reflectat în antroponimie la români şi în sud-estul Europei: prolegomene la studiul numelui personal*, ediţie îngrijită, indice şi bibliografie de Silvia Ciubotaru, introducere de Ion H. Ciubotaru, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2011, 769 p.

4. Cercetători din cadrul secţiilor de lingvistică şi, respectiv, de istorie literară, etnografie şi folclor au participat la simpozioanele şi colocviile organizate de Institutul „A. Philippide" şi la manifestări ştiinţifice desfăşurate sub egida altor instituţii.

Scanned with OKEN Scanner

4.1. A devenit de acum tradiție organizarea anuală de către Institutul „Alexandru Philippide" și Asociația Culturală „Alexandru Philippide" a unei manifestări științifice internaționale dedicate limbii și literaturii române, privite atât din perspectivă filologică, cât și larg culturală. Astfel, în perioada 21–23 septembrie 2011, a fost organizat la Iași Simpozionul Internațional anual al Institutului, ediția a X-a, „Metafore ale devenirii din perspectiva migrației contemporane. Național și internațional în limba și cultura română", care s-a bucurat de un ecou favorabil în lumea academică și de o participare prestigioasă.

4.2. Institutul „Alexandru Philippide" și Asociația Culturală „Alexandru Philippide" au organizat Simpozionul național „Doi critici în antiteză: G. Ibrăileanu și E. Lovinescu", Iași (3 iunie 2011) și, în colaborare cu alte instituții academice, Colocviul internațional aniversar „Eugeniu Coșeriu – 90 de ani de la naștere" (Iași–Bălți, 27–29 iulie 2011), Simpozionul național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană" (Iași, 4–5 noiembrie 2011) și, în cadrul proiectului *Scriptores in Academia*, întâlniri periodice cu scriitori români din țară și din diaspora.

4.3. Cercetătorii lingviști din departamentele de lexicologie–lexicografie, dialectologie și toponimie au susținut numeroase comunicări la următoarele simpozioane, congrese, conferințe, ateliere, dezbateri de profil, din țară și din străinătate:

– „Prelecțiunile Junimii", serie nouă (ședința a X-a), la Muzeul Literaturii Române, Iași, 25 februarie 2011 (Stelian Dumistrăcel).

– Seminarul național „Modernitate și interdisciplinaritate în cercetarea lingvistică actuală", București, 9 aprilie 2011 (Florin-Teodor Olariu).

– Simpozionul internațional „Paradigma discursului ideologic" (PID 3), „Discurs și metadiscurs în comunicare", Galați, 5–6 mai 2011 (Stelian Dumistrăcel, Gabriela Haja, Doina Hreapcă).

– Colocviul internațional „Limba română – abordări tradiționale și moderne", Cluj-Napoca, 6–7 mai 2011 (Elena Dănilă).

– Conferința științifică internațională „Revista «Limba română» – două decenii în serviciul culturii naționale", Chișinău, 13 mai 2011 (Eugen Munteanu).

– Conferința „J.G. Sparwenfeld's Lexicon Slavonicum: A conspicuous meeting of two cultures", susținută la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, 17 mai 2011 (Gabriela Haja).

– Colocviul internațional „«Dire le cose come sono». Convegno di studi in onore del linguista Eugen Coșeriu", organizat de Accademia di Romania și Universitatea „La Sapienza", Roma, 10–11 iunie 2011 (Eugen Munteanu).

– Colocviul internațional cu caracter aniversar „Eugeniu Coșeriu – 90 de ani de la naștere", Iași–Bălți, 27–29 iulie 2011 (Stelian Dumistrăcel, Cristina Florescu, Dinu Moscal, Eugen Munteanu, Florin-Teodor Olariu).

– XXIVe Congrès International ICOS des Sciences Onomastiques, Barcelona, 5–9 septembrie 2011 (Daniela Butnaru, Vlad Cojocaru, Dinu Moscal, Ana-Maria Prisacaru).

Scanned with OKEN Scanner

– Conferința internațională „Lexic comun/lexic specializat – frazeologie, stilistică, traductologie", ediția a IV-a, Galați, 15–16 septembrie 2011 (Stelian Dumistrăcel, Doina Hreapcă, Luminița Botoșineanu).

– Conferința internațională de onomastică „Numele și numirea", Baia Mare, 19–21 septembrie 2011 (Daniela Butnaru, Ana-Maria Prisacaru).

– Simpozionul internațional anual al Institutului de Filologie Română „Alexandru Philippide" „Metafore ale devenirii din perspectiva migrației contemporane. Național și internațional în limba și cultura română", Iași, 21–23 septembrie 2011 (Vlad Cojocaru, Mioara Dragomir, Gabriela Haja, Eugen Munteanu, Florin-Teodor Olariu, Carmen Gabriela Pamfil).

– Conferința internațională „Teorii, modele noi și aplicarea lor în lingvistica, literatura, translatologia și didactica ultimilor 20 de ani", Bratislava, 22–24 septembrie 2011 (Florin-Teodor Olariu, Veronica Olariu).

– Al XLV-lea Congres internațional al Societății Italiene de Lingvistică, Aosta–Bard–Torino, 26–28 septembrie 2011 (Florin-Teodor Olariu).

– Simpozionul internațional „Grigore Bostan – 70. Probleme actuale de filologie română", organizat la Universitatea Națională „Yuriy Fedkovych" din Cernăuți, 10–12 octombrie 2011 (Gabriela Haja, Eugen Munteanu).

– Conferința internațională „Negociaciones de la identidad en los procesos migratorios", Madrid, 26–28 octombrie 2011 (Florin-Teodor Olariu, Veronica Olariu).

– Conferința internațională „Significance and Interpretation within the Knowledge Based Society", Baia Mare, 27–30 octombrie (Florin-Teodor Olariu).

– Conferința internațională „La formation en terminologie", organizată de Academia de Studii Economice București, în colaborare cu Association Européenne de Terminologie, 3–4 noiembrie 2011 (Stelian Dumistrăcel).

– Simpozionul național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană", Iași, 4–5 noiembrie 2011 (Mioara Dragomir, Eugen Munteanu).

– Colocviul internațional „Les emprunts lexicaux au français dans les langues européennes", Craiova, 10–12 noiembrie 2011 (Elena Dănilă, Marius-Radu Clim).

– „Conferințele Humanitas", Iași, 18 noiembrie 2011 (Eugen Munteanu).

– Conferința internațională „Rethinking Politics for the Knowledge Society", Iași, 30 noiembrie–3 decembrie 2011 (Florin-Teodor Olariu).

– A VIII-a ediție a Conferinței „Resurse lingvistice și instrumente pentru prelucrarea limbii române", București, 8–9 decembrie 2011 (Marius-Radu Clim, Elena Dănilă, Gabriela Haja).

– Al XI-lea Colocviu internațional al Departamentului de limba română de la Universitatea din București „Limba română: direcții actuale în cercetarea lingvistică", 9–10 decembrie 2011 (Stelian Dumistrăcel, Doina Hreapcă, Luminița Botoșineanu, Florin-Teodor Olariu, Veronica Olariu).

– Colocviul Catedrei de limba română a Universității din București, 17–18 decembrie 2011 (Cristina Florescu).

Scanned with OKEN Scanner

4.4. Cercetătorii din departamentele de istorie literară şi de etnografie şi folclor au susţinut comunicări la diferite simpozioane, congrese şi conferinţe de profil din ţară:

– Conferinţa internaţională „Egalitatea de şanse în cultura europeană", Bucureşti, 24–25 iunie 2011, organizată de Academia Română şi Şcoala postdoctorală „Valorificarea identităţilor culturale în procesele globale" (Şerban Axinte).

– Simpozionul naţional „Corespondenţe între literatură şi celelalte arte", ediţia a III-a, Iaşi, 27–28 mai 2011, organizat de Colegiul Naţional Iaşi în parteneriat cu Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Universitatea „Petre Andrei", Muzeul Literaturii Române din Iaşi (Amalia Drăgulănescu).

– Simpozionul internaţional „Eminescu: Carte – Cultură – Civilizaţie", Botoşani, 17 iunie 2011, desfăşurat anual la Biblioteca Judeţeană „Mihai Eminescu" din Botoşani (Amalia Drăgulănescu, Sebastian Drăgulănescu).

– Simpozionul „Mai este actual Marin Sorescu?", organizat de Muzeul Municipal „Vasile Pârvan" din Bârlad, 29 aprilie 2011 (Dan Mănucă).

– Colocviul Asociaţiei de Literatură Generală şi Comparată „Dilemele identităţii. Forme de legitimare a literaturii în discursul cultural european al secolului XX", organizat în colaborare cu Universitatea „Transilvania" din Braşov, 15–16 iulie 2011 (Şerban Axinte).

– Simpozionul internaţional anual al Institutului de Filologie Română „A. Philippide", ediţia a X-a, „Metafore ale devenirii din perspectiva migraţiei contemporane. Naţional şi internaţional în limba şi cultura română", Iaşi, 21–23 septembrie 2011, organizat de Institutul de Filologie Română „A. Philippide" în colaborare cu Asociaţia Culturală „A. Philippide" (Şerban Axinte, Nicoleta Borcea, Sebastian Drăgulănescu, Ofelia Ichim, Ioana Repciuc).

– Festivalul naţional (cu prezenţe internaţionale), „Micropoemele – o interfaţă a educaţiei armonioase", ediţia a V-a, Constanţa, 27–31 mai 2011, organizat de Colegiul Naţional Pedagogic „C. Brătescu", în colaborare cu Ambasada Japoniei şi Colegiul Naţional „Mircea cel Bătrân" din Constanţa (Amalia Drăgulănescu).

5. Au condus teze de doctorat, finalizate în această perioadă (susţinute, cu excepţiile consemnate ca atare, la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi):

– Prof. univ. dr. Florin Faifer: *Estetica teatrală românească în perioada interbelică*, doctorand Alina Trache, la Universitatea de Arte „George Enescu" din Iaşi, Facultatea de Compoziţie, Muzicologie, Pedagogie Muzicală şi Teatru, Departamentul Teatru.

– Prof. univ. dr. Dan Mănucă: *Ambivalenţa tiparelor clasice în opera lui Mihai Eminescu*, doctorand Amalia-Florentina Voicu (Drăgulănescu).

– Prof. univ. dr. Eugen Munteanu: *Traducerile biblice, între literalitate şi transpunere liberă*, doctorand Ioan-Florin Florescu; *Cromatică biblică. Studiu filologic-comparativ asupra denumirilor pentru culori în tradiţia biblică românească*, doctorand Silvia Baltă; *Poetica personajului la Mircea Cărtărescu*, doctorand

Scanned with OKEN Scanner

Ruxandra Nechifor; *Configuraţii pragmatice şi lexicale ale limbii greceşti din textele epistolare redactate de Compania negustorilor greci din Sibiu (secolele al XVIII-lea – al XIX-lea)*, doctorand Loredana Dascăl; *Pentru o poetică a elementelor la Eminescu. Câmpul semantic* ***pământ***, doctorand Diana Stoica; *Cazaniile lui Ilie Miniat, Bucureşti, 1742. Ediţie de text, studiu filologic şi lingvistic*, doctorand Mihaela-Cristina Rădulescu (Creţu); *Numele propriu în textul biblic românesc. Studiu asupra procesului de adaptare formală*, doctorand Sabina Rotenstein.

Au făcut parte din comisii de referenţi pentru susţinerea unor teze de doctorat (susţinute, cu excepţiile consemnate ca atare, la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi):

– CS I dr. Cristina Florescu: *Pentru o poetică a elementelor la Eminescu. Câmpul semantic* ***pământ***, doctorand Diana Stoica (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Eugen Munteanu); *Poetica prozei eminesciene*, doctorand Ramona-Maria Horodnic (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Livia Cotorcea).

– CS I dr. Gabriela Haja: *Estetica teatrală românească în perioada interbelică*, doctorand Alina Trache (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Florin Faifer); *Contribuţii la prelucrarea limbii române folosind metode de analiză a discursului*, doctorand Corina Forăscu (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Dan Tufiş, membru corespondent al Academiei Române).

– Prof. univ. dr. Eugen Munteanu: *Imaginea luminii în iconografia bizantină*, doctorand Eduard Marius Adrian Dumitrache (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Mihai Moraru); *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi (secolul al XVII-lea). Studiu lingvistic*, doctorand Ionela Butucelea (Ene) (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Alexandru Gafton).

– CS I dr. Remus Zăstroiu, *Ambivalenţa tiparelor clasice în opera lui Mihai Eminescu*, doctorand Amalia-Florentina Voicu (Drăgulănescu) (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Dan Mănucă;

– Prof. univ. dr. Stelian Dumistrăcel a fost cooptat, de către Universitatea de Stat „Alecu Russo" din Bălţi (Republica Moldova), ca membru al Seminarului ştiinţific pentru discutarea tezelor de doctor şi doctor habilitat în Filologie la specialităţile „Limba română" şi „Lingvistică generală" (14 iunie 2011).

6. Activitatea cercetătorilor de la Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide" se bucură de o receptare favorabilă în mediile culturale şi ştiinţifice din ţară şi străinătate.

6.1. „Anuarul de lingvistică şi istorie literară" se află în relaţii de schimb internaţional cu 21 de reviste şi cu instituţii ştiinţifice din 23 de ţări din Europa, America de Nord şi America de Sud.

6.2. Alte colaborări:

– Prof. univ. dr. Eugen Munteanu este profesor-asociat la Graduiertenkolleg *«Kulturelle Orientierungen und gesellschaftliche Ordnungsstrukturen in Südosteuropa»*, în cadrul Universităţilor din Jena şi Erfurt (2006–2011).

Scanned with OKEN Scanner

– Prof. univ. dr. Eugen Munteanu a fost admis ca membru al Uniunii Scriitorilor din România.

– CS I dr. Gabriela Haja a coordonat „Grupul de lucru pentru elaborarea procedurii de sistem privind evaluarea performanţelor profesionale în domeniul cercetării ştiinţifice", numit de Comisia de monitorizare, coordonare şi îndrumare metodologică a implementării şi/sau dezvoltării sistemului de control intern/managerial (SCM) a Academiei Române, Filiala Iaşi, în şedinţa din 23 noiembrie 2011.

– Florin-Teodor Olariu a susţinut prelegerea *Emigraţia românească recentă – câteva aspecte*, ca invitat, în cadrul Seminarului de Limba română al Universităţii E.L.T.E. din Budapesta, 8 noiembrie 2011.

– Florin-Teodor Olariu a devenit membru al Centrului de Informare asupra Educaţiei Bi- şi Plurilingve (Aosta, Italia – http://www.cebip.com/).

– Cristina Florescu a coordonat revista de cultură „Echidistanţe" (*Analogii*), nr. 10 (58)/2011.

– Prof. univ. dr. Stelian Dumistrăcel a fost admis ca membru al Uniunii Scriitorilor din România.

– Mioara Dragomir a semnat *Prefaţa* la volumul de poezii *Pe o margine de suflet*, de Nicoleta Cramaruc, Iaşi, Editura Lumen, 2011.

– În cadrul proiectului interacademic la care participă (*Diaspora românească din Budapesta (1989–2010). O analiză socio-culturală*), CS I dr. Ofelia Ichim şi CS III dr. Florin-Teodor Olariu au făcut, pe 7 noiembrie 2011, o vizită de lucru la Ambasada României la Budapesta pentru a prezenta dlui ambasador Alexandru Victor Micula şi dlui secretar Lucian Casone rezultatele parţiale obţinute până acum. De asemenea, cei doi cercetători ieşeni au fost invitaţi, pe data de 8 noiembrie, să ţină câte o conferinţă în cadrul Lectoratului de Limba română al Universităţii E.L.T.E. din Budapesta (lector dr. Florin Cioban) şi să facă, în acelaşi timp, o scurtă prezentare a proiectelor de cercetare derulate în cadrul Institutului de Filologie Română „Alexandru Philippide", al Filialei Iaşi a Academiei Române.

7. În anul 2011 au vizitat Institutul personalităţi, reputaţi profesori de la diferite universităţi din străinătate, specialişti în diverse domenii umaniste, având astfel loc fructuoase schimburi de experienţă.

7.1. Pe 25 martie 2011, Institutul „Alexandru Philippide" a primit vizita acad. Eugen Simion, preşedintele Secţiei de Filologie şi Literatură a Academiei Române.

7.2. Acad. Viorel Haiduc, preşedintele Academiei Române, acad. Marius Sala, vicepreşedinte al Academiei Române şi acad. Viorel Barbu, preşedintele Filialei Iaşi a Academiei Române, s-au întâlnit, pe data de 16 septembrie 2011, cu cercetătorii de la Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide", la sediul Institutului, într-o vizită de analiză a stadiului actual de realizare a temelor fundamentale la care se lucrează în cele cinci departamente.

8. Activitatea de colaborare dintre Asociaţia Culturală „Alexandru Philippide" şi Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide"

Scanned with OKEN Scanner

8.1. În anul 2011 a continuat ciclul de conferinţe „Filologia ieşeană – tradiţie şi perspective europene", organizat de Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide" în colaborare cu Asociaţia Culturală „Alexandru Philippide", în cadrul căruia au fost ţinute următoarele prelegeri:

– CS I dr. Gabriela Haja, *Dicţionarul limbii române (DLR). Finalizări şi începuturi*; CS III dr. Elena Dănilă, *Corpus lexicografic românesc esenţial – instrument pentru continuarea Dicţionarului Tezaur al Limbii Române* (21 ianuarie 2011);

– Prof. dr. doc. Gavril Istrate, *Limba **Bibliei** lui Samuil Micu (**Biblia de la Blaj**, 1795). Fundamentarea ei pe graiurile populare din Transilvania*. Prof. dr. Eugen Munteanu şi prof. dr. Stelian Dumistrăcel au vorbit despre personalitatea Profesorului Gavril Istrate, iar CS II dr. Luminiţa Botoşineanu a prezentat volumul *Limba română literară. Studii şi articole*, de Gavril Istrate, ediţia a doua revizuită şi adăugită, Iaşi, Tipo Moldova, 2009, 580 p. (21 februarie 2011);

– Asist. cercet. drd. Ioana Repciuc, *O abordare etnologică a opoziţiei semantice «stâng»–«drept»*. CS III dr. Florin Olariu a prezentat cartea *Românii din Italia, între respingere şi acceptare*, de Franco Pittau, Antonio Ricci, Laura Ildiko Timsa (coord.), Roma, Editura Idos, 2010, 192 p., şi a vorbit despre stagiul de cercetare-documentare pe care l-a făcut la Torino (1 februarie – 1 martie a.c.), în cadrul proiectului POSDRU *Societatea bazată pe cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*, ID 56815 (23 martie 2011).

– CS dr. Daniela Butnaru a susţinut prelegerea *Realizarea unei monografii toponimice. Chestiuni de metodă*, iar asist. cercet. dr. Dinu Moscal a prezentat volumele *Kognitive Linguistik. Theorien, Modelle, Methoden*, de Gert Rickheit, Sabine Weiss, Hans-Jürgen Eikmeyer, Tübingen–Basel, A. Franke, 2010, 348 p. şi *Theoretische und angewandte Semantik. Vom Begriff zum Text*, de Michael Metzeltin, Viena, Praesens, 2007, 304 p. (28 aprilie 2011);

– CS I dr. Cristina Florescu, *Aspecte lingvistice ale terminologiei meteorologice a fenomenelor atmosferice* (20 mai 2011);

– CS I dr. Alexander Rubel, *Cei patru apostoli au fost unul. Evanghelistul Luca şi naşterea lui Iisus în perspectivă istorică*; CS III dr. Elena Dănilă, CS dr. Marius Clim şi drd. Ana Catană-Spenchium, CLRE. *Corpus lexicografic românesc esenţial. Stadiul cercetării* (23 noiembrie 2011).

8.2. În cursul anului 2011 au apărut cele două tomuri ale revistei bianuale „Philologica Jassyensia" (cod CNCS 695), publicaţie a Asociaţiei Culturale „A. Philippide": anul VII, nr. 1 (13), 314 p., şi 2 (14), 428 p. (vezi şi www.philologica-jassyensia.ro). Publicaţia este acreditată CNCS în categoria C şi este înregistrată în bazele de date CEEOL, EBSCO, DOAJ, FABULA, ULRICHSWEB, MLA, GOOGLE ACADEMIC.

9. Cecilia Maticiuc (Holban), bibliotecar principal, a publicat un articol în „Acta Iassyensia Comparationis" şi a participat la următoarele manifestări ştiinţifice: Simpozionul internaţional anual al Institutului de Filologie Română „Alexandru Philippide", ediţia a X-a, „Metafore ale devenirii din perspectiva

Scanned with OKEN Scanner

migrației contemporane. Național și internațional în limba și cultura română" (Iași, 21–23 septembrie 2011) și Simpozionul național „Fiodor Dostoievski" (în cadrul manifestării „Zilele culturii ruse", Iași, 16–17 decembrie 2011).

10. În această perioadă Amalia-Florentina Drăgulănescu și-a susținut teza de doctorat în ședință publică (vezi *supra*, **5**).

11. Premii și distincții

– În cadrul „Zilei naționale a culturii" (14 ianuarie 2011), Consiliul Județean Prahova și Fundația „Constantin Stere" au acordat cercetătorului Victor Durnea Diploma de excelență „pentru sprijinirea activităților de reabilitare a memoriei și operei marelui patriot și cărturar Constantin Stere".

– Sub înaltul patronaj al Alteților Lor Regale Principesa Moștenitoare Margareta și Principele Radu ai României, a avut loc, pe data de 18 aprilie 2011, la Palatul Elisabeta din București, seara dedicată Observatoire Européen du Plurilinguisme, OEP (cu sediul la Paris). Cu acest prilej, CS I dr. Ofelia Ichim a primit trei diplome pentru promovarea plurilingvismului, în calitate de cercetător la Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide" (și de responsabil al echipei din Institut, parteneră a OEP), de președinte al Asociației Culturale „Alexandru Philippide" și de director al revistei „Philologica Jassyensia" (parteneră a OEP).

– Pe data de 5 mai 2011, Universitatea Dunărea de Jos, Galați, i-a conferit prof. univ. dr. Stelian Dumistrăcel titlul de Doctor Honoris Causa.

– Adina Ciubotariu a primit premiul „Gheorghe Brătianu" al Filialei Iași a Academiei Române, acordat în cadrul „Zilelor Academice Ieșene", 15–17 septembrie 2011, pentru lucrarea *Trasee inițiatice în folclorul literar românesc. Structuri stilistice*.

Nicoleta Borcea
Daniela Butnaru
Ioana Repciuc

Scanned with OKEN Scanner

CĂRȚI ȘI REVISTE PRIMITE LA REDACȚIE (2011)

A. Cărți

WEST, Martin L., *Old Avestan Syntax and Stylistics*, Walter de Gruyter, Berlin, 2011, 184 p.

*** *Edmund Husserl 1859–2009. Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen*. Herausgegeben von Konrad Cramer und Christian Beyer, Walter de Gruyter, Berlin, 2011, 170 p.

*** *Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa*. Herausgegeben von Klaus Herbers und Ingo Fleisch, Walter de Gruyter, Berlin, 2011, 272 p.

*** *Der östliche Manichäismus: Gattungs- und Werksgeschichte*. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010, Walter de Gruyter, Berlin, 2011, 238 p.

B. Reviste

„Croatica et Slavica Iadertina", casopis Odjela za kroatistiku i slavistiku, 6, 2010, Zadar.

„Ladinia". Sföi cultural dai ladins dles Dolomites, XXXV, 2011, San Martin de Tor.

„Mentalities/ Mentalités". An interdisciplinary journal/ Un journal interdisciplinaire, XXIV, 1–2/2011, Hamilton, N.Z.

„Revista de filologia española", XCI, 1–2/2011, Madrid.

„Schweizerisches Archiv für Volkskunde", 107, 1–2/2011, Basel.

„Živa Antika. Жива Антика. Antiquité vivante", année 58, tom 1–2/2008; année 59, tom 1–2/2010, Skopje.

Scanned with OKEN Scanner

Publicaţie a Institutului de Filologie Română „A. Philippide" – Filiala Iaşi a Academiei Române –, „Anuar de lingvistică şi istorie literară" continuă revista „Studii şi cercetări ştiinţifice" – Filologie, Iaşi, 1950–1963. În 1964 s-a intitulat „Anuar de filologie". Din 1965 apare cu titlul actual. Între anii 1981 şi 1995 s-au editat două serii paralele, A. Lingvistică şi B. Istorie literară, care, începând cu t. XXXIV–XXXVIII, 1994–1998, au fost reunite într-un volum.

„Anuar de lingvistică şi istorie literară" publică studii de istoria limbii, lexicologie, dialectologie, onomastică, stilistică, istorie literară, teorie şi critică literară, folcloristică. „Anuarul" cuprinde, de asemenea, rubrici de *Note şi documente*, *Critică şi bibliografie* şi o *Cronică* asupra activităţii departamentelor Institutului.

Manuscrisele trimise redacţiei, în două copii, pe o singură faţă, la două rânduri, pe coli format A4, vor fi însoţite de un CD, utilizându-se toate semnele diacritice. Autorii trebuie să folosească softul Word. Un studiu va avea cel puţin 20 000 de semne (inclusiv spaţiile şi notele). Notele vor fi aşezate la subsolul paginii. Rezumatul (împreună cu titlul) şi cuvintele cheie, în limba engleză, vor fi aşezate după sigle sau bibliografie. Autorii îşi asumă întreaga răspundere pentru conţinutul ştiinţific al textelor şi pentru punctele de vedere prezentate în special în materialele publicate la rubricile *Discuţii*, respectiv *Recenzii şi prezentări de cărţi şi reviste*.

Revista se poate procura contra cost la:

Editura Academiei Române, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711 Bucureşti, România; Tel. 4021-318 81 46, 4021-318 81 06, Fax 4021-318 24 44, e-mail: edacad@ear.ro

Scanned with OKEN Scanner

LUCRĂRI ALE CERCETĂTORILOR ŞI COLABORATORILOR INSTITUTULUI DE FILOLOGIE ROMÂNĂ „A. PHILIPPIDE”

Noul Atlas lingvistic român, pe regiuni. Moldova şi Bucovina, vol. III (cu un *Supliment* cuprinzând materialul din punctele cu anchete privitoare la graiurile huţule, din vol. I şi II), de Vasile Arvinte, Stelian Dumistrăcel, Ion Florea, Ion Nuţă, Adrian Turculeţ şi Luminiţa Botoşineanu, Doina Hreapcă, Florin-Teodor Olariu, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, 2007.

Dicţionarul limbii române (DLR), serie nouă, tomul I, partea a 8-a, *Litera E (es – ezredeş)*; redactori responsabili: acad. Marius Sala, acad. Gheorghe Mihăilă; redactori: Doina Cobeţ, Rodica Cocîrţă, Eugenia Dima, Maria Deutsch, Corneliu Morariu, Ioan Oprea, Rodica Radu, Mioara Vişoianu, Victoria Zăstroiu; a colaborat la redactare: Gabriela Haja; revizori: Marius-Radu Clim, Elena Dănilă, Eugenia Dima, Mioara Dragomir, Cristina Florescu, Gabriela Haja, Laura Manea, Ioan Oprea, Carmen-Gabriela Pamfil, Victoria Zăstroiu; corelaţii: Elena Dănilă, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010.

Dicţionarul general al literaturii române, vol. VII (Ţ–Z); au colaborat: Şerban Axinte, Lucia Berdan, Nicoleta Borcea, Constanţa Buzatu, Lucia Cireş, Ion H. Ciubotaru, Stănuţa Creţu, Gabriela Drăgoi, Sebastian Drăgulănescu, Victor Durnea, Florin Faifer, Ofelia Ichim, Dan Mănucă, Algeria Simota, Rodica Şuiu, Constantin Teodorovici, Amalia Voicu, Remus Zăstroiu; membri în comisia de coordonare şi revizie: Gabriela Drăgoi, Victor Durnea, Florin Faifer, Dan Mănucă, Remus Zăstroiu, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2009.

Concepte în mişcare. Studii despre stadiul actual al criticii şi istoriei literare româneşti, prefaţă de Dan Mănucă, volum coordonat şi îngrijit de Ofelia Ichim şi Şerban Axinte, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010.

DRAGOŞ MOLDOVANU, *Teoria câmpurilor toponimice (cu aplicaţie la câmpul hidronimului Moldova)*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, 2010.

FLORIN FAIFER, *Incursiuni în istoria teatrului universal. Theatrum mundi*, Iaşi, Editura Timpul, 2010.

STELIAN DUMISTRĂCEL, *Lexic românesc. Cuvinte, metafore, expresii*, ediţia a doua, cu un *Supliment de analiză din perspectivă pragmatică*, Iaşi, Casa Editorială Demiurg Plus, 2011.

VICTOR DURNEA, *Propuneri de recurs*, Casa Editorială Demiurg, 2011.

DANIELA BUTNARU, *Toponimia bazinului hidrografic al Neamţului*, Iaşi, Editura Alfa, 2011.

ELENA DĂNILĂ, *Dicţionar ilustrat de cuvinte şi sensuri recente în limba română*, Bucureşti, Editura Litera Internaţional, 2011.

C. STERE, Publicistica. I (1893–1905), text ales şi stabilit, tabel cronologic, note şi comentarii de Victor Durnea, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi, 2012 (apărut 2011).

ALEXANDRU PHILIPPIDE, *Istoria limbii române*, ediţie critică de G. Ivănescu, Carmen-Gabriela Pamfil şi Luminiţa Botoşineanu, Iaşi, Editura Polirom, 2011.

EUGENIU COŞERIU, *Istoria filozofiei limbajului. De la începuturi până la Rousseau*, ediţie nouă, augmentată de Jörn Albrecht, cu o remarcă preliminară de Jürgen Trabant, versiune românească şi indice de Eugen Munteanu şi Mădălina Ungureanu, cu o prefaţă la ediţia românească de Eugen Munteanu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2011.

PETRU CARAMAN, *Conceptul frumuseţii umane reflectat în antroponimie la români şi în sud-estul Europei: prolegomene la studiul numelui personal*, ediţie îngrijită, indice şi bibliografie de Silvia Ciubotaru, introducere de Ion H. Ciubotaru, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, 2011.

Receptarea Sfintei Scripturi, între filologie, hermeneutică şi traductologie. Lucrările Simpozionului Naţional „Explorări în tradiţia biblică românească şi europeană”, Iaşi, 28–29 octombrie 2010 (editori: coord. Eugen Munteanu, Ioan Florin Florescu, Ana-Maria Gînsac, Maria Moruz, Sabina Savu-Rotenştein, Mădălina Ungureanu), Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, 2011.

ISSN 1583–7017

Scanned with OKEN Scanner